

أبو ريعة

الكندي وفلسفته

الكندى وفلسفته

تأليف

محمد عبد الهادي أبو زينة

الأستاذ المساعد بكلية الآداب — جامعة فؤاد الأول سابقاً
القاهرة حالياً

ملتزم الطبع والنشر

دار الفکر العربي

طبعة الاعتماد بمصر

١٣٦٩ هـ — ١٩٥٠ م

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

التقديرات

إلى روح أستاذي المحبوب ، طيب الذكر ، الأستاذ الأكبر ،
المغفور له

الشيخ مصطفى عبد الرازق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن والاه إلى يوم الدين ، وبعد .

فإن السكندى أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، وهو أول علمائه في ميدان العلوم الإنسانية النظرية منها والعملية ، ولذلك كانت آراؤه وآثاره بعناية الباحثين .

وقد كان المعروف لنا عن السكندى حتى عهد غير بعيد قليلا جداً عن ظروف حياته وأسماء مؤلفاته وقليلاً من آرائه وكلماته مفرقة عند من جاء بعده من المؤرخين (١) أو المفكرين الإسلاميين (٢) أو من المؤلفين الأوروبيين الذين كتبوا باللاتينية في العصور الوسطى . وقد كان الغرب أحسن حظاً من الشرق في المعرفة بالسكندى وآرائه . فكانت هناك ترجمات لاتينية لبعض كتبه ، وكانت توجد إشارات متفرقة لبعض آرائه عند مختلف المفكرين ؛ وكانت أكبر مجموعة من آرائه مذكورة في رسالة لاتينية تحوى نقداً لآراء الفلاسفة (٣) .

(١) كالذى ذكره ابن نباتة في سرح العيون في أقسام علوم الفلاسفة ومرتباتها بحسب موضوعها ، السرح ص ١٢٥ ط . بولاق أو الذى ذكره الشهر زورى في نزعة الأرواح (ص ١٨٣ — ١٨٤ من النسخة المصورة بمكتبة الجامعة) حكاية لرأى أفلاطون في مكان الأقس بعد فراق الأبدان وفي ترقياها — راجع ص ٢٧٧ — ٢٧٨ من الرسائل .

(٢) مثل رأى السكندى في الأدوية المركبة الذى يذكره ابن رشد في كتابه الشكليات (ص ١٦١ وما بعدها ، خصوصاً ص ١٦٨ ط . المغرب ١٩٣٩) وينقده نقداً شديداً — تارن أيضاً كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ص ١٢٩ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٨ .

(٣) مى رسالة Tractatus de Erroribus Philosophorum (رسالة في أخطاء الفلاسفة) التى نشرها لأول مرة P. Mandonnet — لوفان ١٩١١ . وفيها آراء كثيرة تنسب للسكندى ، ونجدها بمجماعها في رسائله .

على أنه قد نشرت بعض رسائل الكندى منذ زمان طويل، مثل رسالته وفي ملك العرب وكميته، التي نشرها أوتو لوت Otto Loth بالعربية وقدم لها — لبيتزج ١٨٧٥ وذلك ضمن كتاب Morgenlaendische Forschungen (أبحاث شرقية) من ص ٢٦١ — ٢٧٩، ومثل الرسائل الثلاث^(١) التي نشرها في ترجمتها اللاتينية ألبينو ناجي Albino Nagy في جزء من مجموعة تاريخ فلسفة العصور الوسطى (Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters) التي ظهرت في مدينة مينستر (Muenster) عام ١٨٩٧ — السكراسة الخامسة من المجلد الثاني. غير أن الرسالة الأولى ليست بالفلسفية، وفيها نجد الكندى منجما من طراز خاص.

أما الرسائل الثلاث الأخرى فكانت باللاتينية؛ وهي وإن كانت في الفلسفة فإن قراءتها ومعرفة ما فيها كانتا غير ميسورتين لخاصة قراء العربية فضلا عن جمهورهم. وقد نشرت للكندى في السنوات الأخيرة رسائل أخرى منها ما ليس بفلسفي مثل رسالته الخلقية في الحيلة لدفع الأحزان، التي نشرها H. Ritter و Wazero^(٢)، ومنها رسائل قليلة في الفلسفة لناشرين غربيين^(٣) وشرقيين^(٤)؛ إلا أنها نشرات مغلوطة النص، نظراً لعدم تخصص الناشر أو عسر قراءة الأصل العربي الذي لا يوجد إلا في مخطوط واحد مغلوط أيضاً وسىء النسخ.

لذلك ظل الباحث، في محاولته معرفة الكندى كفكر وكفيلسوف أو معرفة نوع فلسفته ومكانه في تاريخ الفلسفة الإسلامية أو تحديد وجوه الشبه والخلاف

(١) مى : رسالة De Intellectu (في العقل)، ورسالة De Somno et Visione (في النوم والرؤيا)، ورسالة De Quinque Essentiis (في الجواهر الخمسة). والرسالتان الأوليان، قد نشرتا في الجزء الأول من الرسائل. أما الأخيرة فنظراً لأنه ليس لها مقابل عربي فقد أعددتنا ترجمتها العربية للنشر في الجزء الثاني.

(٢) تجد هذه الرسالة وترجمتها إلى الإيطالية في نشرات Reale Accademia Nazionale dei Lincei التي تصدر في روما — السلسلة السادسة — المجلد الثامن — السكراسة الأولى عام ١٩٣٨ ص ٣١ — ٤٧ الأصل العربي، ص ٤٧ — ٦٢ الترجمة الإيطالية.

(٣) راجع ما يذكره بروكلمان في الجزء الأول ص ٢٣١ من الطبعة الثانية.

(٤) نشر الدكتور أحمد فؤاد الأهواني الأستاذ المساعد للفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد كتاب الكندى في الفلسفة الأولى — القاهرة ١٩٤٨ م. وقد خالفناه في قراءة كثير من المواضع.

بينه وبين فلاسفة اليونان ، لا يستطيع أن يتجاوز دائرة الاستنباط أو حتى التخمين من القليل الذى كان معروف له أو من أسماء كتبه أو أخيراً من تقدير المفكرين والمؤرخين بعده لمجهوده الفلسفى ونوع هذا المجهود . فمن رأى كثرة كتبه فى الطبيعة أو الرياضيات مال إلى الحكم بنزعة غالبية عنده إلى الطبيعة أو الرياضيات (١) . ومن رأى مصنفاته فى نواح ومساائل من علم الكلام لعده أو رأى مشاركته لمتكلمى عهده من المعتزلة فى مجادلاتهم وردودهم كان على حق فى استنباط أنه كان متكلماً ومعتزلياً (٢) . وقد يكون الاستنباط فى معرفة نوع المجهودات الفلسفية لفيلسوفنا مستنداً إلى رأى المؤرخين الشرقيين (٣) أو المؤلفين الأوروبيين (٤) فى ذلك .

ولكن هذه الأحكام ، وإن كانت صحيحة ، ليس لها من القيمة فى أيامنا ، ما للأحكام المستندة إلى معرفة كتب الكندى ذاتها ؛ هذا إلى أنها أحكام إجمالية لانغنى كثيراً فى البحث العلمى .

مهما يكن من شئ فإن العلماء فى الشرق والغرب قد أشادوا بـكان الكندى فى العلم ، وهم على حق كما سنرى . وإذا كان الكندى قد عرف فى الشرق بأنه

(١) قارن مثلاً رأى الدكتور إبراهيم مذكور ، قبل كشف رسائل الكندى ، وذلك فى كتابه : *La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane* — طبعة باريس ١٩٣٤ ص ٥ ، ٨ — ٩ . وهو يعتبر الكندى طبيباً وفلكياً رياضياً أكثر منه فيلسوفاً ، ويميل إلى اعتباره من الفلاسفة الطبيعيين وبعبارة مبهمة . والحق أن الكندى كان فيلسوفاً بالمعنى الواسع الذى يمثل فى فلاسفة اليونان ومن هذا جذوهم من فلاسفة الإسلام .

(٢) مثل دى بور — أنظر تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٢٨ .

(٣) أنظر آراء بعضهم فيما تقدم عند الكلام عن شأنه فى العلم . ويمكن أن نضيف إلى ذلك آراء أخرى مثل ما يقوله البيهقى والشهرزورى من أنه « كان مهندساً خائضاً غمرات العلم » وأنه « جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المقولات » أو ما يقوله الففطى (ص ٢٤١) من أنه ألف بعض كتبه فى التوحيد وفى إثبات النبوة « على سبيل أصحاب المنطق » ، أو أخيراً ما يذكره ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٧) من أنه « لم يكن فى الإسلام فيلسوف غيره احتذى فى تأليفه جذو أرسطو » ، ونحو ذلك من الأحكام التى يسهل بعد الاطلاع على رسائل الكندى أن نقيم عليها الدليل ، وهو ما سيبين فيما بعد .

(٤) أنظر مثلاً رأى كاردانوس فى الفقرة التالية ورأى صاحب الرسالة اللاتينية فى أخطاء الفلاسفة ، حيث ينسب للكندى آراء فى التنجيم والجبرية الكونية ونفى الصفات الإلهية الخ ورأى دى بور فى كتابه المتقدم ذكره وفى مقاله عن الكندى فى دائرة المعارف الإسلامية .

مؤسس الفلسفة الإسلامية ، فإنه قد عرف في الغرب أيضا ، وكان بعض آرائه موضع نقد كما تقدم ، وكان بعضها الآخر موضع إعجاب ، حتى نجد مؤرخا ومفكرا مثل كاردانوس الرياضى والفيلسوف الإيطالى المتوفى عام ١٥٧٦ م ، فى كتابه De Subtilitate (الباب السادس عشر ص ٥٧٣ — ٥٧٤ ط ١٦٦٤ ، بازل) يحصى الرجال الاثنى عشر المبرزين فى التفكير النافذ ويمدحهم ويذكر الناحية التى نبغ فيها كل واحد منهم ، وهو يذكر الكندى بينهم ويقول عنه ص ٥٧٤ هذه الكلمات :

Nonné Alchindus & ipse Arabs, editorum librorum, quorum Averroës meminit, exemplum est, qui superest libellus de Ratione sex quantitatum, quem nos excudendum trademus, exhibet, cùm nihil sit ingeniosius.

التي يمكن ترجمتها على هذين الوجهين : د أليس الكندى ، وهو عربى أيضا ^(١) ، مثلا للؤلفين ؟ وابن رشد يذكره ، ورسائله فى حساب الكميات الست التى سنقدمها للطبعة ، تشهد بأنه لا يوجد أحسن منه . أو : د أليس الكندى ، وهو عربى أيضا ، شاهداً على أنه لا أحقق منه ؟ ومن أمثلة ذلك من بين كتبه المطبوعة التى يذكرها ابن رشد رسائله فى حساب الكميات الست التى سنقدمها للطبع .

* * *

ولا شك أن معارفنا عن فلسفة الكندى وقيمتها كانت ستظل ناقصة . لو أن المستشرق الألمانى ، العلامة ه . ريتير Hellmuth Ritter اكتشف مجموعة من رسائل فيلسوف العرب بمكتبة أياصوفيا ضمن مخطوط ٤٨٣٢ ؛ وقد كتب عنها وذكر أسماءها ، هو وزميله م . بلسنر Martin Plessner فى مجلة «الارشيف الشرقى» Archiv Orientaln التشيكوسلوفاكية ، فى المجلد الرابع (عام ١٩٣٢ ص ٣٦٣ — ٣٧٢) . قرأت فى أثناء دراستى فى الخارج أيام الحرب ما كتبه هذان الباحثان ، فرغبت فى الاطلاع على المخطوط وفى نشره كله أو نشر الرسائل الفلسفية خاصة بما تضمنه ، فرجوت أحد كرام الاصدقاء بوزارة الخارجية المصرية وهو الأستاذ فؤاد الفرعونى بك ، فطلب من صديقه محمد على البقلى بك فصل مصر فى استانبول

(١) يذكر كاردانوس قبل الكندى محمد بن موسى ، مخترع علم الجبر .

إذ ذاك أن يسمى في الحصول على صورة فوتوغرافية من هذا المخطوط النادر (١) فلما وصلني قدمته إلى أستاذنا المرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرزاق، شيخ الجامع الأزهر، فرحب به واقتناه رحمة الله لمكتبة الأزهر، وشجعتني على نشره وهافدً ظهر الجزء الأول منه للقراء والباحثين بفضل عناية دار الفكر العربي وحسن تقديرها للآثار الجليلة للقدماء وإني واثق لواثقاً أنه يملأ فراغا كبيرا في ممارفنا بالفلسفة الإسلامية .

وإني لأرجو أن أكون بإخراج هذه الرسائل وبالتصدير الذي كتبه لها والذي آثرت تقديرأ لحاجة بعض القراء أن يظهر مستقلا — قد وفيت لأول فيلسوف عربي وأسعفت القارئ العربي بما هو متعطش إليه من قراءة آثاره وفهمها والمعرفة بمؤلفها وآرائه .

القاهرة في ٢٠ شعبان سنة ١٣٦٩ — ٦ يونيه سنة ١٩٥٠

محمد هبة الهادي أبو ريرة

الأستاذ الساعد

بكلية الآداب بجامعة فؤاد

(١) ولم أكن أعلم ، ولم ينهني أحد إلى ، أن لهذه النسخة صورة فوتوغرافية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٦٢٦ ج ، وذلك لتصر المدة التي أفتها في مصر بعد الحرب حتى وصلتني النسخة المصورة من استانبول . وقد حصلت دار الكتب على هذه النسخة عام ١٩٤٠ وأنا في الخارج .

محتويات الكتاب

ب	الإهداء
ج	مقدمة
	تصدير الكندي وفلسفته
١ ص	أصل الكندي وحياته
٧ د	ثقافته
٩ د	شأنه في العلم
١٤ د	شخصيته
١٨ د	الكندي ووضع الاصطلاح الفلسفي
٢١ د	أسلوب الكندي
٢٥ د	منهج الكندي
٢٧ د	الكندي والمعتزلة
٣٢ د	الفلسفة الكندي
٣٢ د	مصادرها ومادتها
٤٢ د	الفلسفة والفيلسوف
٤٧ د	برنامج الدراسة الفلسفية ومنهجها
٤٩ د	الحقيقة
٥٢ د	الدين والفلسفة
٥٨ د	بناء العالم
٦٢ د	حدوث العالم
٧٥ د	أدلة وجود الله
٨٤٠ د	الصفات الإلهية
٨٧٠ د	نظرية الفعل
٩٣ د	الكندي وأرسطو
٩٨ د	الكندي وأفلاطون
١٠١ د	المبيرة الفلسفية

أصل الكندى وحياته (١) :

للتفق أصحاب التراجم على أصل الكندى وأنه عربى صميم . ولذلك يسمونه «فيلسوف العرب» أو «فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها» ، وذلك تمييزاً له عن فلاسفة الإسلام من غير العرب .

ونجد أول ترجمة للكندى عند ابن النديم (٢) ، وهى تحتوى على نسبه : أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس حتى ينتهى هذا النسب إلى يعمر بن بخت ، ولا نجد بعد هذا سوى بيان شأن الكندى فى العلم وأنواع العلوم التى ألف فيها تصانيفه ، مع ذكر هذه التصانيف فى كل فرع من فروع العلم والفلسفة وجملة المعرفة الإنسانية فى ذلك العصر . ولا نجد من المميزات الشخصية التى استلفتت نظر ابن النديم سوى ما يذكره من أن فيلسوفنا كان بخيلاً . أما حياة الكندى وظروف نشأته وتحصيله ، وكذلك ما كان فى حياته من حوادث ، فلا نجد عند ابن النديم — الذى ألف كتابه حوالى عام ٣٧٧ هـ (٣) — منها شيئاً . وكل ما نعرفه عن الكندى قبل هذا التاريخ لا يعدو الإشارة العارضة ، مثل قول الطبرى (٤) فى حوادث عام ٢٤٨ هـ إن محمد بن موسى المنجم عمل ، بعد موت المنتصر ، على إبعاد أحمد بن المعتصم عن الخلافة لأن أحمد كان صاحب الكندى الفيلسوف ، أو مثل ما يحكيه الجاحظ فى كتاب البخلاء من مظاهر بخل الكندى (٥) ، مما هو

(١) راجع فيما يتعلق بقبيلة كندة ومجدها المؤنل ومكاتها من أهل البيوتات وبيوت الملك بين العرب وتاريخها قبل الإسلام وبعده بحث للاستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق عنوانه : «فيلسوف العرب والعالم الأول» ط . القاهرة ، ١٩٤٥ ، وبحسب الأستاذ محمد متولى تقدم به للحصول على درجة الماجستير وهو موجود بمكتبة الجامعة .

(٢) كتاب الفهرست من ٢٥٥ من ط . لبيترج .

(٣) راجع مقدمة كتاب الفهرست .

(٤) فى التاريخ الكبير ج٣ من ١٥٠٢ من الطبعة الأوروبية .

(٥) كتاب البخلاء من ١٨ ، ٨٥ فأبعدها من طبعة لندن ١٩٠٠ ، والجاحظ لا يذكر

صراحة أن المقصود هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق .

أدخل في باب الأدب والخيال الأدبي منه في باب التاريخ ، أو ما يذكره في كتاب الحيوان (١) من أنه كان في دار فيلسوفنا حيوانات نادرة .

أما الترجمة التي فيها تفصيل أكثر من ذلك فهي عند القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي المتوفى عام ٦٢٤ هـ ، في كتابه د طبقات الأمم ، (٢) .

يذكر صاعد أيضا نسب الكندي حتى ينتهي به إلى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب ، كما يعطينا شيئا من أخبار آبائه ، فيقول إن أباه إسحق بن الصباح كان أميراً على الكوفة المهدي والرشيدي (٣) وإن جده الأشعث بن قيس كان من أصحاب النبي عليه السلام (٤) ، وكان قبل ذلك هو وآبؤه ملوكا على كندة أو على بني الحارث الأصغر في حضرموت أو ملوكا على النمامة والبحرين وغيرهما ؛ ولا يغفل صاعد عن الإشادة بما كان لآباء الكندي من ملك عظيم الشأن ومن مدح بعض الشعراء لهم بالقصائد الطوال .

أما ظهير الدين البيهقي المتوفى عام ٥٦٥ هـ فهو في كتابه دتمة صوان الحكمة (٥) يكتبني بأن يذكر نوع تخصص الكندي وإنتاجه الفلسفي وأنه قد ارتبطه المعتمد [وكان أستاذه ولده أحمد] (٦) ، ويذكر شيئا من كلماته . على أن البيهقي يكاد ينفرد بذكر الخلاف في ملّة الكندي وقول البعض إنه كان يهوديا ثم أسلم والبعض الآخر أنه كان نصرانيا (٧) . وفي هذا من العجب أننا نعلم من مصادر متعددة أن أول التقاء بيت الكندي بالإسلام كان في شخص الأشعث بن قيس الذي قدم في وفد من قومه على النبي صلى الله عليه وسلم في العام العاشر من الهجرة ؛

(١) ج ٥ ص ٩٧ .

(٢) ط . مطبعة محمد محمد مطر ، القاهرة (بدون تاريخ) ص ٥٩ فما بعده .

(٣) حكم المهدي من ١٥٨ — ١٦٩ هـ ، والرشيدي من ١٧٠ — ١٩٣ هـ .

(٤) قارن مثلا الإصابة لابن حجر ج ١ ص ٥٠ — ٥١ طبعة مصر ١٢٢٣ هـ ، وتجريد

أسماء الصحابة للذهبي ج ١ ص ٢٤ طبعة حيدرآباد ١٣١٥ هـ .

(٥) ط . لاهور ١٣٥١ هـ ص ٢٥ ، وهو الذي نشره الأستاذ العلامة محمد كرد علي بك

ب عنوان « تاريخ حكماء الإسلام » — دمشق ١٣٦٥ هـ — ١٩٤٦ م .

(٦) هذه الزيادة موجودة في الترجمة الفارسية لتتمة صوان الحكمة ص ٢٦ من طبعة

لاهور سنة ١٣٥١ هـ ، ويقول الشهرزوري إن الكندي كان مؤدبا لأحمد بن المعتمد .

(٧) والشهرزوري في كتاب نزعة الأرواح يتابع البيهقي في ذكر الخلاف في ملّة الكندي

أنظر الصورة الفوتوغرافية لكتاب نزعة الأرواح بمكتبة الجامعة رقم ٢٤٠٣٧ ص ١٨٣

ومهما يكن من ارتداد الأشعث زمتنا قصيراً بعد وفاة النبي عليه السلام ، فإنه عاد إلى الإسلام واشترك في الفتوح الإسلامية نحواً من ثلاثين سنة ، ولا شك أن أبناءه نشأوا على الإسلام ونشأوا أبناءهم عليه ، وإلا لاستحال أن يسند اليهم من أعمال الدولة — حتى عصر الكندي — ما أسند : وأغلب الظن أن ما أثر من خلاف حول ديانة الكندي إما أن يكون ناشئاً عن خلط بين شخصه وشخص آخر أو عن اتهام أعدائه له ، من أعداء الفلسفة أو أعداء التميز بالعلم أو أخيراً عن استنتاج غير ناضج مما يحكى من أن اليهودية كانت في الجاهلية موجودة في قبيلة كندة (١) .

حتى إذا جاء جمال الدين القفطى المتوفى عام ٦٤٦ هـ وجدناه في كتابه « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » يذكر نسب الكندي كما ذكره بعض المؤلفين قبله وينقل عن ابن جليل الأندلسي أن الكندي « كان شريف الأصل بصرياً وكان جده ولى الولايات لابنى هاشم — ونزل البصرة . وضيعته هناك ، وانتقل إلى بغداد وهناك تأدب وخدم الملوك مباشرة بالأدب » ؛ وأنه كان مريضاً بعله في ركبته ، يعالجه بالشراب العتيق ، ثم تاب عن الشراب ، فأدى ذلك إلى زيادة العلة به حتى مات (٢)

أما ابن أبي أصيبعة المتوفى عام ٦٦٨ هـ ، فهو في كتابه « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » الذى ألفه في عام ٦٤٣ هـ . يذكر نسب الكندي كما يذكره المترجمون قبله ، ويتحدث عن آبائه بما تحدثوا به ، وينقل عن مصدر آخر ما ذكره القفطى من نزول الكندي البصرة وتأدبه ببغداد وأنه خدم الملوك « فباشروهم بالأدب » وأنه كان « عظيم المنزلة عند المأمون والمعتمد وعند ابنه أحمد » (٣) . ويذكر ابن أبي أصيبعة مُضَاغَنَةَ أَبِي مَعْشَرٍ جَمْعُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَلْخِي (٤) للكندي

(١) انظر مثلاً كتاب المعارف لابن قتيبة ص ٢٩٩ من طبعة جوتينجن ١٨٥٠ م ، وكتاب طبقات الأمم ص ٦٣ من طبعة بيروت وليس في هذه المراجع أى نص على تدين ملوك كندة باليهودية .

(٢) أخبار الحكماء ص ٢٤١ ، ٢٤٧ من طبعة القاهرة ، ١٣٢٦ هـ .

(٣) عيون الأنباء ج ١ ص ٢٠٧

(٤) كان كما يذكر ابن النديم ص ٢٧٧ من أصحاب الحديث ، وتوفى عام ٢٧٢ هـ ، وقد جاوز المائة . وقد هاجم الكندي في رسالته في الفلسفة الأولى (س ١٠٣ — ١٠٤) أعداء الفلسفة الجاهلية مهاجمة شديدة ، فاعل المنصودين بهذه المهاجمة هم أمثال أبي معشر قبل انقلابه إلى عبة الفلسفة .

وإغراءه العامة به وتشجيعه عليه لاشتغاله بعلوم الفلاسفة، إلى أن دسّ الكندي عليه من حسّين له النظر في بعض علوم الفلسفة ، حتى اشتغل بها وانقطع بذلك شره عن الكندي . وينقل المؤلف نفسه عن مصدر آخر من علاقات الكندي برجال عصره أن محمداً وأحمد ابني موسى بن شاكر - المعروفين ببني المنجم - كانا في أيام المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ) يكيدان لكل مذكور بالتقدم والمعرفة فأفسدا بالفساد ما بين الكندي وغيره من أهل التميز ، كما أفسدا ما بينه وبين المتوكل ، حتى ضربه المتوكل ، واستطاعا بذلك أن يأخذا كتب الكندي وينقلها إلى البصرة حيث أفرداها في مكتبة كبيرة سميت « الكندية » ، إلى أن انكشف أمر دسائسهما في آخر الأمر ووقعا في غضب المتوكل ، ولم ينقذهما إلا منافسهما لهما أقصياه عن المتوكل حتى احتاج إليه في إصلاح ما أفسداه ، فلما رجع هذا المحسود - وهو سند بن علي - اشترط عليهما قبل أن ينقذهما مما وقعا فيه أن يردا على الكندي كتبه ، حتى وصل إليه خط الكندي باستيفائها وأنه تسلمها عن آخرها . وفي هذا ما يدل على أن فيلسوفنا كان معنيا بجمع الكتب وأن كتبه كانت من الكثرة بحيث أمكن إفرادها في مكتبة كبيرة .

ويذكر ابن أبي أصيبعة بعض وصايا الكندي في الحرص والمحافظة على المال والاحتراس في هذا الباب من القريب والولد، ويجد المؤلف أن هذه الوصايا تتفق مع ما يحكيه ابن النديم عن الكندي من أنه كان بخيلاً . نرى مما تقدم أن كتب التراجم لا تعطينا الكثير عن حياة فيلسوف العرب . ولم يذكر أحد منهم عام مولده ولا عام وفاته . على أن أستاذنا الشيخ الأكبر صاحب الفضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق رحمه الله (١) يستنبط من الاستقراء لتاريخ أجداد الكندي وخصوصاً تاريخ أبيه اسحاق بن الصباح الذي ولي الولايات لبني العباس أيام المهدي والرشيد أن لاسحق هذا توفي في أواخر عهد الرشيد المتوفى عام ١٩٣ هـ ، وأنه لما كان الكندي قد مات في أواسط القرن الثالث الهجري ولم يكن أحد ممن ترجم له أشار إلى أنه كان من المعمرين فمن المرجح أنه ولد في أواخر حياة أبيه حوالي عام ١٨٥ هـ ، وأن أباه تركه طفلاً ، فنشأ في الكوفة في أعقاب تراث من السؤدد ومن الغنى وفي حضن اليتيم وظل

الجاه الزائل،؛ ولكن عظم منزلته عند المامون (حكم من ١٩٨ — ٢١٨ هـ) ربما كان من مبررات تقديم ميلاده إلى ما قبل عام ١٨٥ هـ ، لكي يتيسر له الوقت الكافي للنبوغ في الفلسفة .

وعلى هذا فلا سبيل لمعرفة ظروف حياة الكندي ونشأته وتعليمه إلا استنباطا وقياسا ، كما فعل أستاذنا رحمه الله .

أما تحديد تاريخ وفاة الكندي فهو ليس أسهل من ذلك ؛ على أنه يؤخذ من كلام الطبري في تاريخه أن فيلسوفنا كان لا يزال حيا في عام ٢٤٨ هـ ، فيذكر أن محمد بن موسى المنجم أراد أن يتحاشى إسناد الخلافة إلى أحمد بن المعتصم لأنه كان صديق الكندي (١) . ويذكر الكندي في رسالته في مدة ملك العرب (٢) الفتنة التي قتل فيها الخليفة المستعين عام ٢٥٢ هـ ، وهو يذكرها ضمن الفتن التي تدل عليها الأدوار ، فلا بد أن تكون وقعت في حياته . أما أستاذنا المرحوم فهو يلاحظ أن الجاحظ يذكر الكندي في كتاب البخلاء مستعملا صيغة الماضي ، مما يدل على أن الكندي عند تأليف الجاحظ كتابه كان ميتا . ولما كان كتاب البخلاء ، كما يقول الأستاذ ، قد ألف في سنة ٢٥٤ هـ ، على الأرجح ، فإن وفاة الكندي كانت قبل ذلك . ثم يستنتج الأستاذ من ذكر الجاحظ لفيلسوفنا في كتاب الحيوان مع استعمال صيغة الماضي أيضاً أن فيلسوفنا عند تأليف الجاحظ هذا الكتاب كان قد توفي ؛ فإذا صح أن هذا الكتاب ألف عام ٢٥٣ هـ ، فالكندي قد توفي قبل ذلك ، ولذلك يرجح الأستاذ رحمه الله أن فيلسوف العرب توفي في أواخر سنة ٢٥٢ هـ .

أما ما يذكره الأستاذ لويس ماسينيون من أن الكندي توفي عام ٢٤٦ هـ ، فيعارضه ما حكيناه عن الطبري ، كما يعارضه ما يذكره ابن النديم (ص ٣٤٥) من أنه « رأى بخط فيلسوفنا كتابا في ملل الهند نسخته الأصلية من عام ٢٤٩ هـ ، وأما ما يذهب إليه الأستاذ نلشينو في كتابه « تاريخ الفلك عند العرب ، من أن

(١) كان أحد تلميذ الكندي كما تقدم .

(٢) هي رسالة في ملك العرب وكتبه نشرت عام ١٨٥٥ م — انظر ما يلي عند الكلام على مؤلفات الكندي .

الكندى توفى عام ٢٦٠ هـ ، فلا نجد له يدكر عليه دليلا ولا شاهداً (١) ، وهو شبيه بما يذكره بروكلمان في كتابه تاريخ التأليف والمؤلفين العرب من أنه مات بعد عام ٢٥٦ هـ ، بقليل (٢)

وإذا كان الكندى قد ظل معظم حياته عظيم الميزة عند الخلفاء العباسيين مثل المأمون والمعتمد فذلك لفضله ونبوغه في علوم الفلسفة النظرية والعملية وإرضاء هذا للحاجات النظرية والعملية عند ملوك ذلك العصر ؛ ولكن لما كان هؤلاء الخلفاء جميعاً معتزلة في آرائهم ، فلا شك أننا نستطيع أن نستنبط لأول وهلة أنه لم يكن في روح الكندى بالإجمال ما يناقض أصول مذهب الاعتزال ، خصوصاً لأن روحهم عقلية فلسفية ومتفقة مع أصول الفلسفة . فإذا عرفنا أن الكندى ألف في أصول مذهب المعتزلة ومسائله فإننا نستطيع أن نستنبط أنه قد أصابه ما أصابهم عند رجوع سلطان مذهب أهل السنة في عهد المتوكل ، ونحن وإن كنا لا نعرف مادة الدسيسة التي بها أوقعه ابن المنجم في غضب المتوكل فإننا لا نبعد عن الصواب لو افترضنا أن نزعة الكندى الاعتزالية والفلسفية كانت جزءاً منها ، خصوصاً وأن ابن المنجم لم يكونا فلاسفة بالمعنى الخاص ولم يكونا من المتكلمين . وعلى هذا فلا بد أن الكندى قد قضى أواخر حياته بعيداً عن قصر الخلافة ، في عزلة فلسفية ، لم تباعد بينه وبين الحياة بوجه عام . وإذا كان لكلامه دلالة على شيء من ظروف حياته فهو هذه الآيات التالية التي عبر فيها عن انقلاب أوضاع الناس وعن حاجة الفيلسوف إلى العزلة ، يتعزى فيها بغنى النفس والحياة الفلسفية ، ويحيا بخيرات الروح ، مولياً طرفه وقابضاً يده عن الدنيا وخيراتها ، ولعلها ترجع إلى عهد انقلاب شهده الكندى وأسعفه فيه أسلوب الحياة الفلسفية :

أناف الذباب على الأرواس فقمض جفونك أو نكس
وضائل سوادك واقبض يدك وفي قعر بيتك فاستجلس
وعند مليكك فابغ السلو وبالوحدة اليوم فاستأنس
فإن الغنى في قلوب الرجال وإن التعزز بالأنفس

(١) راجع كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام تأليف دى بور ، الطبعة الثانية ١٩٤٨ ،

ص ٢٧ ، هامش رقم ٣

(٢) تاريخ التأليف والمؤلفين عند العرب ج ١ ص ٢٣٠ من الطبعة الثانية (بالألمانية) .

وكان ترى من أخى عُصرة غنى وذى ثروة مفلس
ومن قائم شخصه ميت على أنه بعد لم يرمس
فإن تطعم النفس ما تشتهى تفيك جميع الذى تحتسى (١)
ومهما يكن من شئ فنحن فيما يتعلق بتفاصيل حياة الكندى لا نزال فى ظلام ،
فلا نعرف عن أيه إلا جاء المنصب وفيض السكرم ، ولا نعرف عن أمه شيئاً
ولا عن شخصيته إلا أشياء قليلة سندكرها فى موضعها . ولكنه يكنى فيلسوفنا
عمله العظيم الذى قاوم عوامل الفناء حتى وصلنا وكتب به لنفسه صفحة رائعة
فى تاريخ الفكر الإنسانى .
— ثقافته :

لا نعرف شيئاً عن تحصيل الكندى ولا عن أساتذته ، ولا نجد عند بعض
المترجمين سوى أنه نشأ فى البصرة وأن نادبه ، كان فى بغداد . غير أننا نستطيع
أن نستنبط مما كان له من مجد قديم مستمر وما كان لآييه من منصب وثروة وكرم
مذكور (٢) أنه قد أتاحت له فرصة تعليم وثقيف منظمين ، كما هو شأن أبناء
الولاة . هذا إلى جانب ما لاشك أنه قد استفاده من الجو العلمى الذى يسود
بيوت الكبراء . والذى ينشأ من تردد العلماء والمفكرين وأهل النظر على مجالس
الولاة الذين لم يكونوا قط — بحسب ظروف الدولة الإسلامية الأولى — مجرد
موظفين إداريين ، بل كانت تربطهم بالعلم وأهله الروابط الوثيقة . هذا إلى أننا
لا يمكن أن ننسى ما كان فى البصرة ، حيث نشأ الكندى ، من حياة فكرية قوية
سواء فى ناحية الأدب واللغة وما يتصل بمشكلاتهما من علوم ودراسات أو فى
ناحية البحث العقلى النظرى الذى كانت مادته المناظرات الكلامية فى مسائل
دينية وفلسفية متنوعة على يد كبار المعتزلة البصريين . وتتجلى فى هذه الرسائل
الفلسفية التى نقدم لها آثار هذا كله ؛ فلها ناحية لغوية ظاهرة يستطيع علماء
اللغة أن يتناولوها ، كما أن لها ناحية كلامية اعتقادية ، وفيها بعد ذلك آثار
للمناظرات الكلامية ، وهى تشتمل بوجه عام على جملة النظريات التى لا بد أن

(١) هذه الأبيات تروى مختلفة طويلاً وقصراً وفى بعض الألفاظ ، عند ابن نباته ص ١٢٥
وعند الشهرزورى ص ١٨٣ ؛ وأكمل وأوضح ما تسكون عند ابن أبى أصيدمة ، وقد
اعتبدهت فى قلها عليه . (٢) راجع كتاب فيلسوف العرب والمعلم الثانى ص ١٣ — ١٤ .

يؤيدها المتكلم إزاء الفلسفة ، كما أنها تعبر عن موقف المتفلسف المسلم وسط المذاهب الفلسفية ، بحيث يمكن أن يؤخذ منها عقيدة دينية ذات أصول متعددة ، كما سنبين ذلك فيما بعد .

ولإذا كان الكندي قد تأدب ببغداد وأقام بها في أثناء ازدهار ملكاته وفتحتها ، وكان قد أظله الخلفاء المستنيريون منذ عصر المأمون إلى بداية عصر المتوكل ، حيث بلغت حركة ترجمة الفكر الأجنبي خصوصا علوم اليونان الفلسفية ذروتها بفضل تشجيع هؤلاء الخلفاء ، استطعنا أن ندرك قوة الجو الفكري الذي فيه نبع وفيه تفتحت مواهبه وتكامل نضجها . ولا شك أن انتقائه إلى بغداد كان بعد أن قطع مرحلة الشباب الأول وبدأ مرحلة النضج والذوق وبعد أن ظهرت بوادر فضله إلى حد أعظم منزلته عند المأمون .

— لاشك في أن بدء حياة الكندي مع ترعرع علم الكلام الناشئ . وازدهاره وسط حركة فكرية قوية وعناية بالعلم وضعت أمهات كتب الفكر الفلسفي تحت نظر المسلمين قد أتاح للكندي تحصيل معارف واسعة ، فيها كثير من العناصر الممتازة . وكان عقله يتغذى من قراءة الكتب المنقولة على اختلافها ومن الصلة المباشرة بكبار المترجمين الأولين ومن المشاركة في المناظرات والأبحاث الكلامية والفلسفية المتنوعة التي لم تكن تخلو منها مجالس الخلفاء . وتدل مؤلفات الكندي على تبحر في أنواع العلوم وعلى شمول لكل ما كان يعنى مفكرى عصره من علوم كلامية أو فلسفية بالمعنى الواسع .

وإذن فإن إقبال هذا العربي الصميم على دراسة العلوم الفلسفية التي كان نقلها للمسلمين والعناية بها شأن غير العرب وغير المسلمين في الغالب ، هذا إلى جانب تميزه ونبوغه واستقلاله في الرأي — وهذا يتجلى في نقده لآراء الفلاسفة وإنشائه وجهه نظر شخصية — كان مثالا مشجعا للعرب المسلمين في ذلك العصر الذي فيه لم تكن الفلسفة قد اتخذت لنفسها وطنا بينهم ، ولم يكونوا فيهم أيضا قد ملكوا ناصية وضع المشكلات وتوجيهها ، ولا أحكروا أداة معالجتها من حيث تحرير المفاهيم والاصطلاحات الدالة عليها ، فضلا عن حداثة عهدهم بالفلسفة بالإجمال وضرورة بذل الجهد الكبير في فهم نظرياتنا . وإذا كان العرب في ذلك الوقت لم يكونوا موضع ثقة كبيرة في العلوم العملية التطبيقية التي هي أسهل تعلما

وأقرب إلى الفهم الطبيعي ، كما يحكيه الجاحظ فيما يتعلق بعلم الطب ^(١) ، فلا شك أن تكون الفلسفة النظرية المجردة بما فيها من مفهومات غامضة واصطلاحات غريبة وجديدة أعسر عليهم . وسيرى القارىء لرسائل الكندى مقدار مالا بد أنه قد بذله من جهد ولقيه من عناء في التغلب على العقبات التي تحول دون دراسة الفلسفة وفهمها في العادة والتي تحول بعد دراستها وفهمها دون عرضها للناس . ولا شك أن الكندى كان من هذا الوجه مهدداً ومؤسسا انتفع بجهوده من جاء بعده في الشرق وفي الغرب أيضاً ، كما سنرى .

وأخيراً فإنه إن صح مايقوله ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٧) من أن فيلسوفنا كان من حذاق المترجمين أو ما يذكره القفطى (ص ٦٩ - ٧٠) من أنه نقل إلى العربية كتاب جغرافية المعمور من الأرض لبطليموس — وكان موجوداً بالسريانية — فإننا نستطيع أن نتبين في ثقافة الكندى عنصراً جديداً هو معرفته باللغات الأجنبية . ولكن يظهر أن المقصود بالترجمة فيما يتعلق بالكندى هو معناها الواسع ، أعنى عرض الآراء الفلسفية الأجنبية بلغة العرب ، ذلك أنه لا يذكر أن الكندى نقل من الكتب ما يبرر أن نعتبره من ضمن المترجمين . وإذا كنا نجد أن الكندى في بعض رسائله — خصوصاً رسالة الحدود ورسالة في كمية كتب أرسطو — يذكر معاني بعض الأسماء اليونانية المعربة أو ما يدل على معرفته ببعض المقابلات اليونانية لكلمات عربية ، فإن هذا ليس له كبير دلالة على معرفته باليونانية . ولو نظرنا فيما عندنا من رسائله للاحظنا بمنتهى السهولة أن ثقافته ، من حيث مادتها ، عربية — إسلامية — يونانية .

شأنه في العلم

نجد عند ابن النديم — وهو فيما أعلم صاحب أول إحصاء معروف لنا لمؤلفات الكندى وأنواع الميادين التي ألفها فيها — في بيان شأن فيلسوفنا في العلم ، قوله إنه « فاضل دهره وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها » ^(٢)

(١) أنظر كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول ص ٢٠ نقلاً عن كتاب البخلاء ص ١٠٩

— ١١٠ من طبعة ليدن ، ١٩٠٠ م

(٢) الفهرست ص ٢٥٥

ويقول صاعد إن فيلسوفنا من أشهر بين خواص المسلمين د بإحكام العلوم والتوسع في فنون الحكمة ، (١) . أما البيهقي فهو يقول إن السكندی كان مهندسا خائضا غمرات العلم ، وإنه د جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات ، (٢) . ويقول القفطی عنه إنه د المشتهر في الملة الإسلامية بالنبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية (٣) ، متخصص بأحكام النجوم وإحكام سائر العلوم ، فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها ، (٤) . ويقول ابن نباته في سرح العيون : د وكانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته وهي كثيرة جداً ، (٥) . وإذا كان جميع أصحاب التراجم يبرزون فضل السكندی مع المقارنة بالعرب ويسمونه د فيلسوف العرب ، فيظهر أن صاعداً يريد المقارنة في مجال أوسع وذلك بقوله : د ولم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً غير يعقوب وله في أكثر العلوم تأليف مشهورة ، (٦) وسنرى أن السكندی في الحقيقة أقرب فلاسفة الإسلام إلى الاستقلال في التفكير ، وهو أقرب في الوقت نفسه إلى المنابع الأصلية للفكر اليوناني ، هذا إلى تمييزه بأصول فلسفية تطابق أصول الديانات الصحيحة جميعا ، مثل تعالی الذات الالهية عن كل ضروب التشبيه ، وحدوث العالم وتناهيه هو وكل ما يتعلق به ، والقول بالنبوة وعلوها المميزة لها وبالبعث على معناه العادي بقدرة الله المطلقة الخ .

والحقيقة أن استعراض أسماء كتبه يدل على شمول لميادين المعرفة منقطع النظير وعلى أنواع من الاهتمام بكل الاتجاهات والتيارات الفكرية في عصره

(١) طبقات الأمم ص ٨٠ ، طبعة مطبعة المعادة بمصر .

(٢) تنمة صوان الحكمة ص ٢٥ من طبعة لاهور ١٣٥١ هـ .

(٣) يذكر ابن النديم (الفهرست ص ٣٤٥) ما يدل على أن السكندی كان من العارفين بمل الهند وأديانها ، وذلك أن ابن النديم يقول أنه رأى كتابا بخط السكندی في ذلك . وفي كتاب الفهرست نفسه (ص ٢١٨ ، ٣٢٠ مثلا) ما يدل على أن السكندی كان من العارفين بمذاهب الصائبة — أنظر القسم الخامس بمصادر فلسفة السكندی من هذا التصدير

(٤) أخبار الحكماء ص ٢٤٠ ، طبعة مصر ١٣٢٦ هـ .

(٥) المرح ص ١٢٤ ، طبعة بولاق .

(٦) الطبقات ص ٨١

لا تنهياً إلا للعقول الكبيرة . وتدل الرسائل التي بين أيدينا — رغم ما قد يلاحظه فيها المفكر الحديث من نقص أو اضطراب في السياق — على جهد كبير في محاولة الفهم ووضع الاصطلاح وإجادة العرض ؛ هذا إلى روح عالية في حجة الحقيقة والحدب على طالبها والتفاني في إسعافه بما يرضى حاجته ، كما يتجلى ذلك في أول رسائله وآخرها دائماً .

ومن بين الذين تعرضوا للحكم على قيمة فلاسفة الإسلام ومكانهم بالنسبة لفلاسفة اليونان من جعل الأولين ، وفيهم الكندي نفسه ، دون الآخرين ، ملاحظاً أن الكندي ، على غزارته وجودة استنباطه ، ردى اللفظ قليل الخلاوة متوسط السيرة كثير الغارة على حكم الفلاسفة ، ، هذا مع الاعتراف للكندي بالمكان الممتاز بين فلاسفة الإسلام . إن هذا هو مثلاً حكم أحد أمراء بني بويه ، كما حكاه ذلك أبو سليمان السجستاني بعد عصر الفارابي^(١) . ولا شك أن الأمير البويهى ، وهو فارسى الأصل ، لم يكن بالمتحمس للعرب ولا للكندى ، وهو يجمل أن مذاهب فلاسفة اليونان بمن فيهم أفلاطون وأرسطو ، رغم ما فيها من منهج دقيق ومن اجتهاد في تحديد المفاهيم ووضع الألفاظ لها ومن إحكام في الاستدلال الجزئى ومن أنها بالإجمال قد تعين دارسها على أن يكون لنفسه عن الوجود وجهة نظراً — هو يجمل أن مذاهب هؤلاء الفلاسفة أشبه بعمامات فكرية مليئة بالفجوات وأنها في الغالب تقوم على أصول تعسفية ، لا هى بديهية مطلقة ولا هى عقلية محصنة ، كما أنها تنهض بتكلف ، وذلك لرددها بين الاعتماد على العقل النظرى وبين التأثير بروح التصوير الفنى . وسنرى أن أصول مذهب الكندي أقرب إلى الانسجام من أصول مذاهب فلاسفة اليونان الكبار .

ويقول صاعد^(٢) عن فيلسوفنا : « ومنها (مؤلفاته) كتبه في المنطق ، وهى كتب قد نفقت عند الناس نفاقاً عاماً ، وقلما ينتفع بها في العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التى لاسيل إلى معرفة الحق من الباطل في كل مطلوب إلا بها وأما صناعة التركيب ، وهى التى قصد يعقوب في كتبه هذه إليها ، فلا ينتفع بها إلا من كانت عنده مقدمات عديدة ؛ فحينئذ يمكن التركيب . ومقدمات كل مطلوب

(١) راجع كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول ص ٢٨ — قلا عن تركة الأرواح .

(٢) طبقات الأمم ص ٨٢ من طبعة مطبعة السعادة .

لا توجد إلا بصناعة التحليل . ولا أدري ما حل يعقوب على الإضراب عن هذه الصناعة الجليلة : هل جهل مقدارها ، أم ضن على الناس بكشفه ، وأى هذين كان فهو نقص فيه . وله بعد هذا رسائل كثيرة في علوم ظهرت له فيها آراء فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة . ، وبلا حظ صاعد في حق الكندى أنه في بعض كتبه كان ينصر مذهبه بحجج غير صحيحة ، بعضها سوفسطائية وبعضها خطائية ، وكان القفطى يردد كلام صاعد ، إذ يقول في ترجمته للكندى إنه « كان مع تبخره في العلم يأتي بما يصنفه مقصراً ، فيذكر حججا غير قطعية ، ويأتى مرة بأقاويل خطائية وأقاويل شعرية . وأهمل صناعة التحليل التي لا تتحرر قواعد المنطق إلا بها ؛ فإن يكن جهلها فهو نقص عظيم وإن يكن ضن بها فليس ذلك من شيم العلماء . وأما صناعة التركيب التي قصدها في تويلفه فلا ينتفع بها إلا المنتهى الذي هو في غنى عنها بتبخره في هذا النوع ، (١) .

ويقول ابن أبى أصيبعة (٢) إن كلام صاعد فيه تحامل كبير على فيلسوف العرب وإن ما يقوله ليس « مما يحط من علم الكندى ولا مما يصد الناس عن النظر في كتبه والانتفاع بها . ، ولا شك أن ابن أبى أصيبعة على حق ؛ فاعلم الظن أن يكون كلام صاعد وكلام القفطى راجعين إلى أصل مشترك معاد للكندى ، أو أن يكون الذى حمل الأول على ماذهب إليه ونقله عنه الثانى على الأرجح هو عدم الإلمام بكل ما كتبه الكندى أو عدم الفهم التفصيل لكل ما كتب . ولا ننظر أن يكون صاعد في المغرب عارفاً بكل كتب الكندى في المشرق وملماً بكل ما تحتويه ، ولذلك نجده ، بحسب مدى معرفته بمصنفات فيلسوفنا ، يقدرها بما يزيد على خمسين تأليفاً ، على حين أنها عند ابن النديم مثلاً تبلغ حوالى مائتين وثمانية وثلاثين كتاباً (٣) .

مهما يكن من شىء فإنه ليس من اليسير أن نفهم وجه طعن صاعد ، خصوصاً إذا علمنا أن الكندى عنى بالمنطق ، فكتب رسالة مستوفاة في « المدخل المنطقى ، ورسالة أخرى موجزة ، وعمل مختصرات وجوامع أخرى مشجرة وغير مشجرة لكتاب المقولات . كما أنه اختصر كتاب العبارة وفسر أنا لوطيقى الأولى ، وهو كتاب تحليل القياس ، وأنا لوطيقى الثانية ، وهو كتاب البرهان ، وفسر أيضاً

كتاب سوفسطيقي ، واختصر كتاب بويطيقى (١) ؛ هذا إلى أنه كتب رسالة في البرهان وأخرى في الأصوات الخمسة (٢) ورسالة في الاحتراس من خدع السوفسطائيين - ونجد في رسالته في كمية كتب أرسطو ، عند كلامه عن المنطقيات منها ، ما يدل على معرفته بكل محتوى كتاب الأورجانون ولكننا لانستطيع أن نناقش صاعداً ، لأننا لا نملك شيئاً من كتب الكندي المنطقية . على أننا ربما استطعنا فهم بعض ما يقصده صاعد من صناعة التحليل ، لو رجعنا إلى ما يقوله عن الفارابى في نفس الموضوع من أنه « نبه على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الانتفاع بها ، وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها ، فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة » (٣)

أما مواد المنطق الخمس فهي : على الأرجح ، ما يقصده الفارابى في كتاب إحصاء العلوم من عبارة « أصناف المخاطبات » التى تستعمل في الاستدلال والى هى عند الفارابى خمسة : اليقينية ، ويقابلها البرهان ؛ والظنية ، ويقابلها الجدل ؛ والاقناعية ويقابلها الخطابة ؛ والخيالية ، ويقابلها الشعر ؛ والمغلطة ، ويقابلها الأقاويل السوفسطائية . والفارابى يبين خصائص كل من أنواع هذه المخاطبات والطريق المؤدى إليها ؛ ويشبه أن تكون هى الأجزاء الحقيقية للمنطق فى رأيه ، لأن أقسام المقولات والعبارة والقياس ليست سوى توطئة للبرهان ؛ وإنما تدخل فى المنطق ، لأن القياس يتألف من قضايا ، وهذه تتألف من أفراد المقولات (٤)

والظاهر أن صاعداً يريد أن يقول إن فيلسوف العرب لم 'يعن بتحليل أجزاء المنطق وبيان خصائص كل جزء وقوانينه ومقدار ما فيه من الحق ، حتى يستطيع المفكر أن يستعمل كلا منها فى موضعه وأن يصل إلى اليقين من أقوم الطرق . ولا شك أن هذا يحتاج إلى مرتبة عالية من المعرفة بالمنطق ، لما

(١) راجع مثلاً الفهرست ص ٢٥٦ والفقهى ط ١٣٢٦ ص ٢٧ ، ٢٨

(٢) يعنى الأسماء الخمسة اللاحقة لاسم المقولات .

(٣) طبقات الأمم ص ٨٤

(٤) أنظر إحصاء العلوم ط ١٩٣١ ص ٢٨ ، وقارن كتاب الفارابى فيما ينبئ أن

يقدم قبل تعلم الفلسفة ص ١

يتطلبه من مقارنة وموازنة بين السبيل المؤدية إلى الحق ، ولذلك يقول إن صناعة الجليل لا يستغنى عنها إلا المنتهون المتبحرون .

ومهما يكن من شيء فإن مقدار الصحة في نقد صاعد لا يمكن أن يُعرف إلا بالرجوع إلى كتب الكندي ، كما أن عناية الكندي بصناعة التركيب تدل على علو شأن في التفكير . ونزعة التركيب نزعة عقلية كلية وعالية ، ولذلك نجد أن ابن أبي أصيبعة يلاحظ أن رأى المؤرخ الأندلسي لا يخلو من تحامل وأن عناية الكندي بما عنى به لا تحط من قدره في العلم .

أما ما يذكره صاعد ويتابعه عليه القفطى بالإجمال من أن للكندي في رسائله آراء فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة أو من أن حججه غير قطعية ، فلا شك أنه — بحسب الرسائل التي بين أيدينا — غير صحيح ، وربما كان ناشئاً عن عدم فهم لأدلة الكندي ، لأن منهجه — كما سنرى — رياضي طويل النفس ، لا يسهل تتبع الاستدلال طبقاً له إلا على من تعود النظر الفلسفي مدة طويلة . هذا إلى أن صاعداً ربما كان خصماً للكندي في بعض الآراء مما دعاه إلى هذا الحكم عليه . ولانكون بعيدين عن الصواب إن قررنا أن رسائل الكندي أسهل فهماً من كتب فلاسفة اليونان قبله ومن فلاسفة الإسلام بعده . والحق أنه بعلمه المتنوع الشامل وبمؤلفاته التي يدهش الإنسان لكثرتها يمثل طفرة في تاريخ العلم عند المسلمين .

شخصيته :

لا حاجة بنا إلى تكرار حسبه ونسبه ، وبكفي أن نقول هنا أنه بشره في ميدان العلم والفلسفة أيضاً قد بلغ من المجد ما يتضاءل أمامه حسب الملوك من أجداده .

وتدل ندرة الأخبار المتعلقة بظروف حياته على أنه كان أرسوقراطياً في حياته وفي مجالسه وفي تفكيره ، لا ينفص في العلاقات التي من شأن بعضها أن متروى أحداً . ويظهر أنه فيما عدا صلته بالخلفاء أو بالقليلين من أقرانه المشتغلين بالفلسفة كان مؤثراً للعزلة العلمية والفلسفية ، يستعيز فيها عن صخب الحياة وعن مجدها البراق بمجد الفكر ولذته ، ولا نسمع أن له أسرة استرعت أنظار المؤرخين ، ولا نجد ذكراً إلا لولده يسمى محمداً كان حريصاً على أن

بوصيه بشئ من حكمة الحياة بدور كله حول الحرص على المال .

وفي رسائله — خصوصاً في أولها وآخرها — ما يدل على روح كريمة تفيض 'حنواً' على المتعلم وحرصاً رقيقاً على روحه ومصيرها ، وتدل رسائله والحيلة لدفع الأحزان ، على تجربة عميقة وعلى حرص على السيرة الفلسفية الحقيقية^(١) ، بما تقوم عليه من تمسك بخيرات العقل الدائمة التي لا تمتد إليها يد التغير والزوال ولا يغلب صاحبها عليها غالب ، وذلك في مقابل مقتنيات الحياة الزائلة التي تغدو وتروح بحسب تصرف قوانين الحياة . ولا تخلو روح الرسالة والأمثلة التي فيها ورواية أخبار الحكماء ونوع الأدلة التي يذكرها المؤلف من رغبة في إقناع الغير بفضل قوة الاقتناع الشخصي الأصيل . فلا شك في أن الكندي كان في روحه وأسلوب حياته فيلسوفاً من الطراز الحقيقي .

أما قصة بخل الكندي فهي قصة غريبة . ولعل أول من تحدث عن بخله الجاحظ في كتاب البخلاء ؛ ولكن هذا الأديب الجاد الهازل لا يصرح بأنه الكندي الفيلسوف ، كما أنه لا يذكر اسمه ونسبه على نحو أكثر صراحة ، كما هو الحال في كتاب الحيوان . وهو يذكر من مظاهر بخل الكندي الذي يقصده ما يدل على بخل في إكرام الضيف وعلى تشدد في معاملة المستأجر ومحاولة الاتناع منه بالاستيلاء على بقايا المستهلكات المنزلية وعلى أصناف الطعام من الجيران والسكان يطعم بها أبناءه . ويظهر أن في ذلك كثيراً جداً من الخيال الأدبي أو من التشنيع على سبيل التماس الطرائف حول الشخصيات الكبيرة ، حيث لا يصح أن تنتظر . لأننا لا نعلم أن الكندي كان له أبناء كثيرون ولا يذكر الجاحظ — مع أنه كان معاصراً للكندي — تلك الوصا المشهورة المأثورة عنه في الحرص على المال ، بما نجده عند ابن أبي أصيبعة . وهذا المؤرخ وحده هو الذي انفرد بروايتها دون سائر المؤلفين المتقدمين . ويظهر أن من بعده قد أخذ عنه . ومن الجائز أن الكندي كان محباً للسل لأجل الاستغناء ورفع الهمة عن سؤال الناس أو أنه كان يتكلم في قيمة المال وأهمية الحرص عليه بحسب ما يقتضيه تقرير حكمة الحياة العملية تقريراً موضوعياً واقعياً ، لا على سبيل البخل الشخصي الحقيقي ، فكان فهم ذلك فهماً غير صحيح هو السبب في

(١) أنظر القسم الخاص بالكندي وأفلامون من هذا التصدير ، فيما بعد .

أن نُسب إليه ما يحكيه الجاحظ وفي أن نُسبت إليه هذه العبارات التي يندهش الباحث أن تصدر عن عرب من بيت ملك قديم ومجد مؤنث مشهور بالكرم وعن فيلسوف صميم لا نستطيع أن نتصور بسهولة أن يجعل للخيرات المادية من القيمة ما يجعله لها البخلاء الحقيقيون الذين لا يعرفون قدر القيم العقلية والروحية العليا ؛ بل إن الكندي يزهّد الناس في الماديات^(١) ويقول كما يحكى عنه البيهقي : لا تغتر بمال وإن كثّر .

ولقد كان الكندي — كما سيتبين من بيان مذهبه — متمسكا بعقائد الإسلام الأساسية غيوراً عليها مدافعا عنها بالنظر العقلي الفلسفي دفاع المقتنع ، كما كان عاملا بالشرع . فيحكي^(٢) أنه كان مريضا بمرض يعالجه بالشراب ولم تفده أنواع العلاج الأخرى فاحتمل آلامه حتى مات من العلة .

ومن كلماته الدالة على حكمته وشخصيته وروحه : اعتزل الشر فإن الشر للشرب خلق . من لم ينبسط لحديثك فارفع عنه مؤونة الاستماع منك . لعص الهوى وأطع من شئت . لا تغتر بمال وإن كثّر . لا تطلب الحاجة إلى كذب ، فإنه يبعدها وهي قريبة ، ولا إلى جاهل ، فإنه يجعل حاجتك وقاية لحاجته . لا تنجو مما تكره حتى تمتنع عن كثير مما تحب وتريد . العاقل يظن أن فوق علمه علما ، فهو أبداً يتواضع لتلك الزيادة ، والجاهل يظن أنه قد تناسى ، فتمتعه النفوس لذلك . ليتق الله تعالى المتطبيب ولا يخاطر ، فليس عن الأنفس عوض ؛ وكما يجب أن يقال إنه كان سبب عافية العليل وبرئه فليحذر أن يقال إنه كان سبب تلفه وموته^(٣) . من لم يكن حكيما لم يزل سقيما^(٤) .

وعما ينسب له في وصية لابنه أبي العباس في الحرص : يا بني الأب رب ، والأخ فخ ، والعم غم ، والخال وبال ، والأقارب عقارب ، وقول : لا ، يصرف البلا ، وقول نعم يزيل النعم . وسماع الغناء برسام حاد ، لأن الإنسان يسمع فيطرب ، وينفق فيسرف فيفتقر فيغتم فيعتل فيموت ؛ والدينار محمود فإن صرفته مات ، والدرهم محبوب فإن أخرجه فر ، والناس سخرة تغد شبيهم

(١) أنظر رسالته في الحيلة لدفع الأحزان ، في الجزء الثاني من هذه الرسائل .

(٢) أنظر الففطى ص ٢٤٧

(٣) أنظر البيهقي ص ٢٥ — ٢٧ من طبعة لاهور . وابن أبي اسية ج ١ ص ٢٠٩

(٤) نزهة الارواح للشهرزورى ص ٦

واحفظ شيئك ، ولا تقبل من قال اليمين الفاجرة ، فإنها تدع الديار بلائع
خاوية . يقول ابن أبي أصيبعة^(١) بعد ذكره هذه العبارات : « وإن كانت هذه
من وصية الكندي فقد صدق ما حكاه عنه ابن النديم البغدادي في كتابه ، فإنه
قال إنه كان بخيلا ، فيظهر أن ابن أبي أصيبعة نفسه كان يخالجه بعض الشك في
نسبة هذا الكلام للكندي .

ويذكر ابن نباتة^(٢) من هذه الوصية : « يا بني كن مع الناس كلاعب
الشطرنج تحفظ شيئك وتأخذ من شيئهم ، فإن مالك إذا خرج عن يدك لم يعد
إليك . واعلم أن الدينار محوم ، فإذا صرفته مات . واعلم أنه ليس شيء أسرع
فناء من الدينار إذا كسر والقرطاس إذا نشر . ومثل الدرهم كمثل الطير الذي هو
لك ما دام في يدك ، فإذا طار عنك صار لغيرك ، وقال المتلس :

قليل المال تصلحه فيبقى ولا يبقى الكثير مع الفساد

لحفظ المال خير من فناء وسير في البلاد بغير زاد

وأعرف هنا بيتا بيت (٣) (٤) أكثر من مائة ألف في المساجد ، وهو

قول القائل :

فسر في بلاد الله واتمس الغنى تعش ذا يسار أو تموت فتعذرا

فاحذر يا بني أن تلحق بهم .

وسمع الكندي رجلا ينشد قول ربيعة الرقي :

لو قيل للعباس . يا ابن محمد اقل : لا ، وأنت مخلد ، ما قالها

فقال : ليس يجب أن يقول الإنسان في كل شيء : نعم ، وكان الوجه أن يستثنى ، ثم قال :

هجرت في القول لا إلا لعارضة

تكون أولى بلا في اللفظ من نعم ،

ويذكر ابن نباتة^(٤) من قوله في البخل : « من شرف البخل أنك تقول

للسائل : لا ، ورأسك إلى فوق ؛ ومن ذل العطاء أنك تقول : نعم ،

(١) نفس المصدر المتقدم ذكره له .

(٢) سرح العيون ص ١٢٤ — ١٢٦ من طبعة بولاق .

(٣) هكذا الاصل ويمكن قراءتها على أنها فعل متعد من بات أو مع تعديل على أنها

مضارع لفعل آخر .

(٤) نفس المصدر .

وأنت برأسك إلى أسفل .

إن مثل هذه الكلمات وما فيها من حكم لاتدل — إذا أخذت على معناها الظاهر — إلا على نفس بعيدة عن شرف العلم الحقيقي وعن روح الفلسفة المعروفة وعن خصال الكرم . فلا يمكن — إن كان الكندي هو صاحبها — إلا أن تكون ضربا من الحكمة التشاؤمية التي تعبر عن منطق الحياة القاسى وعن موقف النفس، وهي تحت رحمة الماديات بما لها من السلطان القاهر ؛ فإذا كان الكندي صاحبها فليس هو المؤمن بها على كل حال . على أنه حتى لو كان بخيلا بالمال فإنه لم ييخل بعلمه، وقد أورث الإنسانية خير وأدوم ما يورث .

ويحكى ابن نباتة^(١) — اعتماداً على مصدر قديم من غير شك — أن الكندي كان يهوى جارية ، فقال لها يوما : « إنى أرى فرط الاعتباسات من المتوقعات على طالبي المودات مؤذونات بعدم المعقولات » ؛ فنظرت الجارية إليه — وكان ذا لحية طويلة — وقالت : « إن الله المسترخيات على صدور أهل الركاقات محتاجات إلى المواسى الحالقات » .

ولا معنى لأن نندهش من أن الكندي — على اشتغاله بالفلسفة وعلومها ومع تعلقه بخيرات العقل والروح وعلى حرصه على المال ، كما يحكى عنه — كان لا يخلو من أن تداعب قلبه عواطف الحب والهوى ؛ لأنه لم يقل أحد إن المتفلسف من شأنه أن يغير جوهر الطبيعة الإنسانية بحيث يستأصل جذور العواطف ويحتثها من القلب الآدى الحى . وليس في كلام الكندي حق أو تكلف مسرف في اللفظ بمقدار ما فيه من ظرف متزن ومن أسلوب الإنسان المتفلسف الذى ليس له سوى الثروة العقلية عندما يريد أن يعبر عن حال العاشق وما يتعرض له وما يخشاه من نوازل العشق . وقد يكون قال هذه الكلمات حقيقة على سبيل الظرف في المداعبة لمن يعرف أنه يستطيع أن يجيب عنها بمداعبة مثلها .

الكندى ووضع الاصطلاح الفلسفى :

[للكندي رسالة خاصة بالتعريفات ، هى رسالة في حدود الأشياء ورسومها ؛

وهي تضم تعريفات كثيرة لأمور ومفاهيم شتى من ميادين مختلف العلوم .
وهي وإن لم تكن مذكورة بين كتبه بالعنوان الذى نجده فى المخطوط الذى بين
أيدينا فلعلها هى المذكورة بعنوان آخر على ما ذكرناه فى موضعه (١) ، أو قد
يجوز أن يكون أحد تلاميذ الكندى قد جمع هذه التعريفات . ومهما يكن من
شئ فإنها للكندى ، لأننا نجد بها نصها فى ثنايا رسائله ، فى المواضع الخاصة بها .

[تتضمن هذه الرسالة على نحو من مائة تعريف من علوم المنطق والرياضيات
والطبيعة وما بعد الطبيعة والنفس والأخلاق وغيرها . وأهمها بطبيعة الحال هى
التعريفات الفلسفية الخاصة التى نجد بينها تعريف النفس والجوهر ، والصورة
والأسطقس ، والأزلى ، والمقولات ، والفلسفة ، والعلل . . الخ . وهذه
التعريفات قصيرة فى الغالب ، لكنها دقيقة ، وتدل على الفهم التام لموضوع
التعريف ، ويدل وجود أكثر من تعريف للشيء الواحد على معرفة بمختلف
المذاهب وعلى معرفة بمختلف التعريفات عند الفيلسوف الواحد (٢) . ومعظمها

أرسطائيسى ، وبينها لأفلاطون تعريفات للفلسفة مع شئ من التفصيل وذكر
لقوى النفس الثلاث : القوة الناطقة والقوة الغلبية والقوة الشهوانية والفصائل
المقابلة لها ، التى هى : الحكمة والنجدة والعفة — دون إغفال الفضيلة الرابعة ،
أعنى فضيلة العدالة التى تلخص فى التوازن بين الفصائل الثلاث] .

إن هذه المجموعة من التعريفات هى على الأرجح أول قاموس وصل إلينا
لل مصطلحات الفلسفية عند العرب ؛ وتدل المقارنة بين ما فيها وبين ما فى كتب
التعريفات بعد عصر الكندى على جودة البداية فى تحديد المفاهيم وعلى الضبط
الذى يتجلى فى الاختصار [مثل تعريف الإبداع بأنه « إظهار الشئ عن ليس »] ،
[وتعريف الصورة بأنها « الشئ الذى به الشئ هو ما هو »] ، [وتعريف العمل
بأنه « فعل بفكر »] ، [وتعريف العلم بأنه « وجدان الأشياء بحقائقها »] ، وتعريف
الإنسانية بأنها « الحياة والنطق والموت » ، والملائكية بأنها « الحياة والنطق » ،
والهيمية بأنها « الحياة والموت » ، . . . وهكذا مما يمكن أن نذكر عليه أمثلة كثيرة .
ولا يخلو الاصطلاح الدال على الشئ الواحد من تنوع يدل على إدراك لالتعدد

(١) أنظر ص ١٦٣ (٢) أنظر مثلا تعريف النفس والفعل والتوهم والاسطقس .

الصيغ اللغوية فحسب ، مثل استعمال الغير والغيرية في معنى الصفة الناشئة عن الخلاف بين الشيتين ، بل يدل أيضا على إدراك الفرق بين المعاني الدقيقة للاصطلاحات اليونانية ، مثل كلمة « تمامية » وكلمة « استكمال » في التعبير عن معنى الإتيلاخييا عند أرسطو ؛ هذا إلى محاولة الكندي تخصيص اصطلاحات لمعان متشابهة ، مثل تخصيص لفظ « الفعل » للتأثير الطبيعي الزائل ولفظ « العمل » للفعل الذي يصحبه فكر ويبقى له أثر ، وتخصيص لفظ « الجزء » لماله كل ويقسم الشيء أقداراً متساوية ولفظ « البعض » لماله جميع ويقسم الشيء إلى أقدار غير متساوية ، مع تخصيص لفظي « الكل » و « الجميع » بمعان معينة (١) .

ولا شك أن الكندي نزع في وضع الاصطلاح منزع متفلسفة عصره بالإجمال . ونستطيع إذا نظرنا في المأثور الاصطلاحى العربى أن نلاحظ أن واضعية عندما وجدوا أنفسهم أمام واجب التعبير عن جملة المفهوم العلية والفلسفية اليونانية عمدوا أول ما عمدوا إلى استعمال كلمات عربية تعبر عن مدلول المصطلحات اليونانية وتقابلها من حيث الدلالة اللغوية العادية . ومن المدهش أن اللغة العربية قد قدمت لكل اصطلاح يونانى تقريبا مقابله العربى ؛ فوجد مثلا كلمة مقولة ، علة ، صورة ، طينة (مادة) ، كمال ، تحليل ، تركيب ، قنية ، جوهر ، عرض ، طبيعة ، وضع ، كون ، فساد ، ملك ، عدم ، نسبة (إضافة) — كلها تقابل من الناحية اللغوية والفلسفية مصطلحات يونانية مقابلة تامة . وفي بعض الأحيان — في أقسام العلوم وفي أقسام المنطق مثلا وفي كثير من المصطلحات الأخرى مثل الفلسفة والحكمة ، والفنطاسيا والتوهم أو المصورة ، والعنصر والأسطقس — نجدهم يستعملون كلا من اللفظ اليونانى العربى ويشرحون اللفظ اليونانى بمقابله العربى . وفي بعض الأحيان كانوا يسيرون على الطريقة اليونانية ، فيستعملون أداة التعريف مع الحروف أو الضمائر أو أسماء الاستفهام ، وكذلك مع ظرفى الزمان والمكان ؛ ثم يشتقون من ذلك مصادر سماعية للدلالة على المجردات المأخوذة من معانى هذه الألفاظ التى جعلوا لها دلالة الأسماء ؛ وكان هذا في جملته غير مألوف عند العرب إلى حد نفر منه لغويهم الخالص .

كل هذا نجده عند الكندي ، ونجده بعد هذا ينفر بأنّه } إذ يحاول وضع

الاصطلاح ، يعتمد أحيانا إلى إحياء كلمات عربية قديمة قد أوشكت أن تسقط من الاستعمال ، مثل كلمة « الأيس » ، للدلالة على الوجود بالإجمال ، ثم يجمعها أيسات ، للدلالة على الموجودات ، ثم يشتق منها لفظ الأيسية للدلالة على حالة الوجود ؛ وفوق هذا يشتق منها فعلا : يؤيس ، بمعنى يوجد الشيء عن عدم ، ويشق من الفعل مصدراً : التأيس ، في معنى الإيجاد مطلقا . وعلى هذا الأساس نجد الكندي يسمى الإله تعالى : « المؤيس » ، بحيث نجد عنده عبارات مثل قوله إن الله هو « مؤيس الأيسات عن ليس » ، بمعنى موجد الأشياء من العدم ؛ أو أن الفعل الحقيقي هو « تأيس الأيسات عن ليس » ، يعنى إيجاد الأشياء عن عدم ، وهو الفعل الإبداعي الذى ينفرد به الله .

ويسمح الكندي لنفسه بحرية فى استعمال اللغة العربية أكثر مما تقدم ، فيضيف أداة التعريف إلى الضمير الغائب المفرد « هو » ، وذلك ليدل على الموجود المتعين الذى يمكن أن يشار إليه بقولنا : هو ؛ ومن لفظ « الهو » يشتق لفظ « الهوية » بمعنى الوجود الجزئى المتعين تحت الحس ، فى مقابل الحقيقة والماهية المعقولتين ، ثم يصوغ من الضمير « هو » فعلا : يهوى ، بمعنى يوجد أو يجعل الشيء « هو » ، أى شيئا جزئيا متعينا مشاراً إليه . وعلى هذا يتيسر له أن يسمى الله تعالى : مهوى الهويات عن ليس ، أعنى موجد الموجودات الجزئية المتعينة عن عدم . بل هو ، فوق ذلك ، يستعمل الفعل المطاوع اللازم ، فيقول عن الشيء إنه يتهوى ، بمعنى يخرج إلى الوجود المتعين ، كما يصف هذا الشيء الخارج بأنه المتهوى ، ويصف هذا الخروج بأنه التهوى ، بحيث يمكن من هذا كله صوغ عبارات مثل : إن الشيء يتهوى أيضا عن ليس بفعل المؤيس . ومعنى هذا واضح بما تقدم (١) . ولا نعرف من المترجمين ولا من الفلاسفة بعد الكندي من يضع الاصطلاح ويستعمله على هذا النحو الفريد المدهش الذى لو قرأه غير المتخصص لاستهجنه أو لما فهم منه شيئا . ولنكتف من نصيب الكندي فى ذلك بهذا القدر ، وإلا خرج بنا الكلام إلى بحث قائم بذاته .

أسلوب الكندي

يُذكر أن أحد أمراء بني بوية وصف الكندي بأنه « ردى اللفظ قليل

الحلاوة^(١)، ولا شك أن في كلام هذا الأمير تحاملا كبيراً ، لعله ناشىء من وجه ماعن أن الأمير البويهى أعجمى اللسان ، ثم هو بعدها ليس بالفيلسوف الذى يتذوق الأسلوب الفلسفى .

ولا يمكن الحكم على أسلوب كاتب لإلماع مراعاة موضوع الكتابة وطبيعة الأسلوب الذى يلائمه والاصطلاح الذى لابد أن يجرى عليه الكاتب فى ذلك . فليس أسلوب الأديب الذى يصف المشاعر الإنسانية كأسلوب عالم الطبيعة الذى يتكلم عن عالم المادة وأحواله وعلاقاته ، ولا هو كأسلوب العالم المنطقى أو الرياضى الذى يصوغ قياساً أو يقيم برهاناً أو ينشئ استدلالاً بوجه عام ، ولا هو كأسلوب من يعرض الفلسفة ويقيم الدليل على قضية فلسفية .

وبالرغم من أنه يذكر عن السكندى ما يدل على شيء من تذوق الشعر ونقده ، خصوصاً على ضوء النظرة الفلسفية^(٢) ، فإنه لا يصح أن يخطر ببال أحد أن يعتبر السكندى أديباً بالمعنى الخاص لهذه الكلمة ، لأنه لم يكن إلا فيلسوفاً^(٣) . وينسب إليه شعر قليل منه الأبيات التى تقدم ذكرها له^(٤) ، ومنه ما ذكره المرزبانى فى معجم الشعراء^(٥) أو ذكره ابن نبطانه^(٦) ، مثل هذين البيتين فى وصف قصيدة .

تقصّر عن مداها الريح جرياً وتعجز عن مواقعها السهام

تناهب حسنهما حاد وشاد فحث بها المطايا والمدام^(٧)

وإذا كان عبد القاهر الجرجانى ينقل فى كتاب دلائل الإعجاز^(٨) عن ابن

(١) أنظر الفصل الخامس بشأن السكندى فى العلم من هذا التصدير .

(٢) سرح العيون ص ١٢٤ .

(٣) ويجب أن نفهم عبارة المؤرخين عنه أنه خدّم الملوك « مباشرة بالأدب » أو « فباشرم بالأدب » على معنى أنه يفهم أوضاع قصور الملوك ويتصرف تصرفاً يتناسب مع المعرفة بأخلاق الملوك وآداب حاشيتهم وجلساتهم .

(٤) أنظر القسم الخامس بحياة السكندى من هذا التصدير .

(٥) طبعة القاهرة ، ١٣٥٤ ص ٥٠٧ .

(٦) السرح ص ١٢٥ ط . بولاق .

(٧) هكذا فى الأصل ، ويظهر أن هاهنا تحريفاً .

(٨) راجع هذه القصة فى كتب فيلسوف العرب والمعلم الأول لأستاذنا المرحوم الشيخ

مصطفى عبد الرازق ط . القاهرة ١٩٤٥ ص ٢٦ — ٢٧ .

الأنبارى أن الكندي المتفلسف، ركب إلى أحد علماء اللغة معترضا على ما يعتبره حشواً في كلام العرب ومستفهما عنه ، إذ يقولون : عبد الله قائم ، إن عبد الله قائم وإن عبد الله لقائم ، وأن العالم اللغوى شرح للمفلسف الفرق بين هذه العبارات من حيث المعنى الذى تدل عليه ، فإن لنا أن نشك في هذه القصة ولا نعتبرها مثاراً لمشكلة جدية ؛ لأنه لا يعقل أن الكندي العربى الصميم الذى أقام بالبصرة حيث وجد نخاة كبار وتأدب ببغداد ودرس المنطق يفوته إدراك الفرق فى المعنى بين هذه العبارات . ولا بد أن يكون فى هذه الرواية خطأ ، خصوصاً لأن العالم اللغوى المذكور توفى بعد الكندي بنحو أربعين عاماً ، أو أن يكون المقصود كندياً آخر ، ذلك لأن الكندي فيلسوف العرب يذكر فى رسائله ما يدل على علمه باللغة ، فهو مثلاً يشترط فيمن يفسر آيات القرآن تفسيراً فلسفياً أن يكون عالماً بمواقع الكلام حقيقةً ومجازاً ^(١) . هذا إلى أنه يعطينا مثلاً لتفسير آيات القرآن يدل إلى جانب تحليل الأصول الفكرية على نفاذ فى فهم المعنى اللغوى ^(٢) ، كما أنه يذكر شواهد من الشعر مبيناً ما فيها من ضروب المجاز .

ولاشك أن الكندي كان راسخ القدم فى علم اللغة ، فنحن نجد أسلوبه قويا من حيث استعمال الصيغ الاشتقاقية اللغوية التى يدهش لها القارىء الحديث ، فإذا تصفح المعاجم وجد أنها صيغ صحيحة . وقد اضطررنا أن نشرح كثيراً من الألفاظ فى تعليقاتنا على رسائله وأسلوب الكندي بعد هذا طويل النفس ، فيه بناء للفكرة والاستدلال ، بحيث قد تبلغ الجملة الواحدة أسطراً عديدة وبحيث لا يفهمها إلا من كانت له دربة على متابعة سير الاستدلال المنطقى الفلسفى وإن طول الجمل ومافى ثناياها من فواصل اعتراضية قد كان من جملة الأسباب التى أوقعت المترجمين لرسائله إلى اللغة اللاتينية فى الأخطاء ، إذ أنهم وقفوا حيث لا يصح الوقوف وألحقوا بعض جمل الصلة بما لا يصح أن تلحق به ، على ما بيناه فى موضعه من رسالة وفى العقل ، ورسالة وفى ماهية النوم والرؤيا . وهذا كله يظهر فى رسائله التى نقدم لها ، فهو لا يحتاج إلى ذكر أمثله . ولا يخلو عرض الكندي لأفكاره من وثبات بلاغية صادرة عن قوة الأحساس وعن الحماس للفكرة التى يدافع عنها ، كما لا يخلو

(١) أنظر رسالته فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى ... الخ ص ٢٤٤ — ٢٤٥ فيما يلى .

(٢) أنظر هذا التفسير ص ٣٧٣ فما بعدها وس ٣٧٦ .

أحيانا من السجع أو من ضروب التثيل والمجاز (١). وإذا أردنا أمثلة على بعض هذا الذى نذكره فلنقرأ مثلا الجمل التى يهاجم بها الكندى خصوم الفلسفة المتكسبين بعداوتها (٢)، أو لنقرأ هذا الدعاء الذى يتوجه به فيلسوفنا إلى الله طالبا منه التسديد والحفظ: « فنجن نسال المطلاع على سرائرنا ، والعالم اجتهدانا فى تثبيت الحججة على ربوبيته ، وإيضاح وحدانيته ، وذب المعاندين له الكافرين به عن ذلك بالحجج القائمة لكفرهم والهاتكة لسجوف فضائحهم ، المخبرة عن عورات نخلهم المردية ، أن يحوطنا ومن سلك سبيلنا بحصن عزه الذى لا يرام ، وأن يلبسنا سراويل جنته الواقية ، ويهب لنا نصرة غروب أسلحته النافذة ، والتأييد بعز قوته الغالبة ، حتى يبلغنا بذلك نهاية نيتنا من نصرة الحق وتأييد الصدق ، ويبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيته ، وقبل فعله ووهب له الفلح والظفر على أضداده الكافرين نعمته والخائدين عن سبيل الحق المرتضاة عنده (٣) » أو لنقرأ أوائل كل الرسائل وأواخرها .

فأسلوبه جزل رصين ، قوى الألفاظ ، متين بناء الجمل ، موصول ما بينها وصلا منطقيا . وهو لا يخلو من سلاسة يستلذها الأديب الرزين الذى لا يرجح عنده رنين الألفاظ ولا العبارات التى تحرك الخيال على كمال بناء المعانى التى هى مجال القوة الفكرية . ولا شك أن أسلوب الكندى من هذا الوجه متأثر إلى أكبر حد بطبيعة الموضوع وبطبيعة الدراسة الفلسفية .

ولا يحق لنا — بحسب حالة معارفنا الحاضرة — أن نجعل كبير شأن لأسلوب الكتاب المسمى « أوثولوجيا أرسططاليس » أو « كتاب الربوبية » ، وهو الذى تحكى بعض المصادر القليلة أن الكندى فسر له أو أصلح ترجمته (٤) ؛ ذلك لأن إصلاح ترجمة كتاب لا يتجلى فيه أسلوب المصلح له بقدر ما يتجلى فيه أسلوب مترجمه ، هذا إلى أن الكندى لا يذكر هذا الكتاب لأرسطو ضمن الكتب التى أحصاها له ، وهو ما كان يحق لنا أن ننتظره لو أن الكندى يعتبره لأرسطو

(١) راجع أوائل الرسائل وأواخرها ، وفيما يتعلق بالمجاز والتثيل خاصة راجع رسالته فى دفع الأحزان وأول رسالته فى نسبة الأشكال الخمسة إلى الاسطقات من الجزء الثانى من هذه الرسائل

(٢) ص ١٠٣ — ١٠٤ . (٣) ص ١٠٥ .

(٤) كتاب الفهرست مثلا ص ٢٥٢ .

فضلا عن تفسيره أو إصلاح ترجمته . وقد يجوز أن الكندى الذى أصلح ترجمة كتاب الربوبية كنديا غير فيلسوف العرب . ولكن لما كان الكندى فيلسوف العرب هو الأشهر ، فلا جرم أن يخطئ البعض فى نسبة أعمال غيره إليه ، نظراً لاشتراك الاسم وطغيان اسم الأشهر على من هو أقل شهرة — وهذا معروف فى التاريخ بوجه عام .

ولأنريد بهذا أن نقوم بما على اللغويين أن يقوموا به من دراسة هذه الرسائل من الوجهة اللغوية على تنوع نواحى هذه الدراسة ؛ فهذه رسائل الكندى أمامهم مثالا للنثر العربى الفيلسفى فى أول عهده ، فليقوموا بما لسنأ أهلا للقيام به . وفى هذه الرسائل التى تقدمها ما يكفى للحكم على أسلوب الكندى ويغنى عن ملاحظات كل من الأستاذين الفرنسيين لويس ماسينيون وإيتين جيلسون فيما يتعلق بغموض أسلوب الكندى ^(١) ، لأن هذه الملاحظات لم تعتمد على معرفة أسلوب الكندى فى اللغة العربية معرفة كافية .

منهج الكندى :

يقوم هذا المنهج ^(١) على تحديد المفهومات بألفاظها الدالة عليها تحديدا دقيقا ، بحيث يتحرر المعنى تماما ، وفيلسوفنا لا يستعمل ألفاظا لا معنى لها ، « لأن مالا معنى له فلا مطلوب فيه ، والفلسفة إنما تعتمد على ما كان فيه مطلوب — فليس من شأن الفلسفة استعمال مالا مطلوب فيه » ^(٢) ، ^(٣) ^(٤) على ذكر المقدمات التى ربما كانت بديهية ثم إثباتها أحيانا على منهج رياضى استدلالى ، قطعاً لمكابرة من ينكر القضايا البينة بنفسها وسدّاً لباب اللجاج من جانب أهل العناد ؛ يقول الكندى مثلاً : « إن الأشياء المألوفة ، أيها الأخ المحمود ! أخرى ما قدمت فى إيضاح مادعت الحاجة إلى إيضاحه ؛ ولأن كثيراً ممن صيرت له الأوائل المألوفة مقدمات إبراهيم ماعرضت الحاجة إلى إيضاحه تضطرم للجاجة والنكوص عن الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وإنكارها ومسألة البرهان على تصحيحها ، إذ كانت أسباب إيضاح مقالاتهم ، قدمنا من بسط القول وأوقعنا تحت الحس ما يظنه من عرض له ما ذكرنا ، براهين أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند

(١) راجع كتاب فيلسوف العرب واللعلم الأول ص ٢٨ — ٣٠ .

(٢) أنظر ص ١٢٤ .

الناس كلهم أو جلهم أو المحمودين منهم غير محتاجة إلى براهين، لتحسم أدواء الألفاظ
وليكون السبيل إلى ما أحبت أن أوضحه لك قريبة سهلة المسالك غير
ملتبسة المعالم فلنقدم الآن الشرائط الوضعية ولنبين معانيها التي نقصدها
قصدها، لئلا يلزم أقاويلنا اللبس باشتباه الاسم،^(١)

والكـندي يحرص على هذا لأنه يعتقد أن : د من لم يتخرج في صناعة
الرياضيات ولم يتفقه المقاييس المنطقية ولم يقف آثار الطبيعة،^(٢) عرضه للظنون
الخاطئة . وأوضح ما يتجلى منهج الكندي ، من هذا الوجه ، في رسائله التي تكلم
فيها عن وحدانية الله وتناهي جرم العالم وعن ماهية المنتاهي واللامتناهي^(٣)، حيث
نجدده يحدد المفهومات ويذكر بديهيات رياضية يثبتها مستعينا بالخطوط والحروف
إثباتا هندسيا ، ويتخذ من ذلك أساسا لإثبات ما يريد إثباته .

وتغلب على الكندي الطريقة الاستنباطية حتى إنه ليخيل إلى القارىء أنه
بعيد عن الواقع المتعين ، يستعمل المفهومات والقضايا والأقيسة في عالم فكرى
خالص .

وإذا كان الكندي يريد أن يبدأ من نقطة واضحة وأن يسلك في النظر بعد
ذلك على جادة الاستدلال المحكم المؤدى على نحو منطقي ضرورى إلى النتيجة ، فإنه
يوصى بأن يكون الباحث على علم بالغاية التي يقصد إليها، لكي تجتمع قوته في السلوك
إليها وينحصر فكره فيها ولكيلا يثبط عزمه في أثناء سلوكه، حـيرةً عن سمت
الغرض . وإن الشعور بهذا الغرض والنفطن له هو الذى يحفظ تفكير الباحث
من التشعب والاضطراب ، لأن د من قصد بفكرته وحركته نحو غرض مطلوبه
على سمت لم يخطئه ، إذا دام حركته على ذلك السمت ؛ فأما من لم يعلم الغاية التي
يقصد إليها لم يعلم إذا انتهى إليها ، فلم يتناول مطلوبه فيها،^(٤)

وتتجلى طريقة الكندي الاستنباطية في إهتمامه بتحديد الماهيات والعلل
ومعرفتها ، وذلك لكي تيسر معرفة ما يعرض للماهيات من أحوال وما يصدر
عن العلل من آثار[[] فإذا اتقن الناظر مثلاً معرفة جوهر النفس وقواها استطاع أن

(١) أنظر ص ١٨٦ ، ١٨٧ .

(٢) ص ١٨٧ .

(٣) أنظر ص ١٨٦ إلى ٢٠٧ . وقارن ص ١٢٧ — ١٢٨ و ص ١٠١ و ١٠٢

(٤) أنظر ص ٣٧٨ — ٣٧٩ .

يعرف ما هيه النوم والرويا ^(١) . وكذلك تساعد معرفة علّة الشيء على معرفة هذا الشيء أو توق معرفة وأتمها ^(٢) ، هذا إلى أن معرفة طبيعة الشيء تعين على معرفة فعله والعكس ^(٣) . وفيلسوفنا كثيراً ما يذكر أن لكل رأى فلسفى مقدمات ، قد تكون من علم آخر ، ولا بد منها للبحث فيه ، وهو يسميها «الأوائل» ، ويبدأ دائماً بذكرها، لكن يكون الكلام بعد ذلك قائماً على أساس طبيعى ثابت ^(٤) ، بل هو يقول إنه لا بد من الانتهاء إلى أوائل تكون أساساً للبرهان ، لأن ما لا يُستهى إلى علم أوائله فليس بمعلوم ، ^(٥)

وكثيراً ما نجده فى رسائله — مثل أرسطو ومن جاء بعده من المتفلسفين من العرب ومن غير العرب — يحاول إثبات الرأى أو القضية بإثبات ما يترتب على القول بخلافهما من تناقض منطقى أو بإثبات بطلان جميع الاحتمالات الممكنة سوى الإحتمال الصحيح الوحيد الذى يبقى وحده بعد ذلك .

وبالجملة فإن منهج الكندى منطقى رياضى يدهش الإنسان من إتقانه فى ذلك العصر البعيد . أما فيما يتعلق بطريقة العرض فإنه يريد ، كما يقول ، أن يعرض رأى من تقدمه على أقصد السبيل وأسهلها سلوكاً وأن يكمل بيان ما لم يستقصوا القول فيه ، إعتقاداً منه أن الحق الكامل لم يصل إليه أحد وأنه يتكامل بالتدرج بفضل تضامن أجيال المفكرين ^(٦) .

الكندى والمعتزلة.

[كان للكندى مقام كبير عند الخلفاء الذين أيدوا مذهب المعتزلة ، ولكن لانستطيع من أجل هذا وحده أن نقطع بأنه كان معتزلى المذهب] لأن سمر مكانته ربما كان يرجع أيضاً إلى شرف نسبه وفضله فى العلم والحكمة ؛ غير أننا نلاحظ أن الكندى قد ألف كتباً فى مسائل من أصول مذهب المعتزلة : فله ، كما يذكر

(١) أنظر ص ٢٩٣ — ٢٩٥ .

(٢) ص ٩٧ ، ١٠١ .

(٣) أنظر رسالة فى أن طبعة الفلك مخالفة لطبايع العناصر الأربعة ورسائله فى المد والجزر ، فى الجزء الثانى من هذه الرسائل .

(٤) أنظر مثلاً ص ٢٦٥ — ٢٦٦ و ص ٢٩٣ — ٢٩٤ مما يلى .

(٥) أنظر ص ١١١ — ١١٢ .

(٦) ص ١٠٢ — ١٠٣ .

المؤرخون ، كتاب في التوحيد ، بتفسيرات ورسالة وفي إفتراق الملل في التوحيد وأنهم يجمعون على التوحيد وكل قد خالف صاحبه . . ويذكر صاعد أن من كتبه « كتاب التوحيد » المعروف بضم الذهـب (٤) ، ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمان ، وله بعد هذا كتاب في « أن أفعال الباري جل اسمه كلها عدل لا جور فيها » . ونحن نعلم أن العدل والتوحيد هما الأصلان الكبريان عند المعتزلة . وإذا كان المعتزلة قد نهضوا للرد على جميع المخالفين للإسلام فإن الكندي قد شاركهم في ذلك ، وله كتب في الرد على المنائية والثبوتية والملاحدين والنصارى ، وفي الرد على مذاهب بعض المتكلمين ، هذا إلى تأليفه في الجزء الذي لا يتجزأ وفي الاستطاعة وزمان كونها وفي مسألة حالة الجسم في أول إبداعه : هل هو ساكن أو متحرك ، وخصوصا في إثبات النبوة للرسول بوجه عام — وكل هذه مسائل مما كان يعالجها المتكلمون في عصره لاسيما المعتزلة ، فلا بد أنه كان عنده من أنواع الاهتمام ومن الغايات في التأليف ما كان عندهم .

على أنه إذا كان ليس بين أيدينا حتى الآن شيء من كل هذه الكتب الوثيقة الصلة بمباحث المتكلمين ، فإن ما بين أيدينا من الرسائل يحوى بعض ما لا بد أنها كانت تحويه ؛ فالتوحيد مثلا ومسألة أن الجسم عند ابتداء خلقه كان متحركا موجودان في كتابه في الفلسفة الأولى ، والدفاع عن علوم النبوة وعن النبوة الحمديدية خاصة موجود في رسالته « في كمية كتب أرسطو » . وعندنا عبارات تدل على أن الكندي قد اتخذ رأيا في بعض المشكلات الكبرى التي كانت مستولية على اهتمام المتكلمين في عصره مثل مشكلة تنهاى الأشياء وضرورة إثبات هذا التناهى ، وبالتالي إثبات البداية في كل شيء سواء أكان جسما أو زمانا أو حركة ، وذلك لإمكان إثبات حدوث العالم ووجود إله قديم منزّه عن صفات المحدثات . ولكي نفهم عبارة الكندي في هذا الباب لا بد من بعض التفصيل .

إذا كان المتكلمون جميعا متفقين على وجوب التناهى من حيث أول الأشياء وبدايتها — وهذا رأى طبيعى من وجهة نظر الدين بوجه عام — فإنهم اختلفوا في وجوب تنهاى الأشياء من حيث آخرها ومن حيث استمرار وجودها في الزمان المستقبل .

فأما جهنم بن صفوان^(١) فإنه ذهب إلى وجوب فناء كل شيء حتى الجنة والنار ومن فيهما ، بحيث يبقى الله وحده بعد زوال العالم كما كان وحده قبل خلق العالم ؛ وجهنم يرى وجوب ذلك وأنه هو معنى الآية القرآنية : « هو الأول والآخرة » (٢) .

وأما الإسكافي والنظام فيذهبان إلى أن المحدثات- العالم أو الحركة أو الزمان- وإن كان لها بحكم الضرورة والدليل العقلي بداية فإنه لا يتحتم أن تكون لها نهاية ؛ لأن هذا رهن بمشيئة الله ، فهو إن شاء أبتمها بقاء الأبد ، يقول الإسكافي مثلاً : إنما تبدأ الأشياء وتؤسأنف من أوأئلهأ لا من أوأخرها ؛ فلو لم يكن لها أول تبدأ منه لأشأ قبله ، استأحال وقرع شأ منها ؛ وفي صحة وجودها ما يدل على أن لها أولأ ابتدأ منه . وإذا كان المبتدأ لها من لا يجوز عليه التغير ، أأ أن يديمها أبدأ ولا يقأعها . . . ويقول : « في إيجاب حركة قبل حركة لا إلى أول إيجاب أن الفاعل لم يسبق فعله ولم يكن قبله ؛ وهذا أأال . وليس في إيجاب أن فعلاً بعد فعل لا إلى آخر إيجاب أن الفاعل لم يتأدم فعله ولم يكن قبله . »

وأما أبو الهذيل العلاف فقد كان يرى أن المحدثات يجب أن أأنهاى من أأرها كما أنها متأهاى من أولها ؛ لأنه لو أمأ أن تكون لا متأهاى من أأرها ، لما كان هناك ما يمنع أن تكون لا متأهاى من أولها ، « وكأ يستأيل في المأضى دورات لا نهاية لها فكذلك في المأأقبل . » وأأهاى المحدثات — إلى أأاب ادلة نقلية معروفة عن أبى الهذيل — هو عند هذا المفكر نتيجة دليل استنباطى نظرى يصوغه أبو الهذيل على الوجه الألى : « وأأأ المحدثات ذات أأعاض ؛ وما كان كذلك فوأب أن يكون له كلٌ وأأأ . ولو أأ أن تكون أأعاضٌ لا كلٌ لها ، أأ أن يكون كلٌ وأأأ ليس بأأعاض . فلما كان هذا أأالا ، كان الأول مثله . ولذلك ذهب أبو الهذيل إلى أن هذا العالم لا بأ أن أأر عليه في اليوم الآخر سكأن دائم ، بعد أأأاع الآلام والسعادات في أهل الآخرة (٣) . » والذى أعا

(١) أوفى عام ١٢٨ هـ — ٧٤٥ م .

(٢) سورة الحديد (٥٧) آية ٣ .

(٣) أنظر في هذه النصوص كلها كتاب الانتصار للخياط مثلاً ص ٩ — ١٣ وكتاب أأاف

للأزألى ص ٨٠ من طأعة أأروت .

أبا الهذيل إلى هذا رأى هو حرصه على إمكان إقامة الدليل على وجود الله الواحد القديم ورغبته في تحاشي كل مامن شأنه أن يشترك مع الذات الإلهية في صفة اللاتناهي . وذلك أن الأشياء يجب أن تكون متناهية ، لها — كما يقول أبو الهذيل — « كل وجميع وغاية » يشملها العلم بها والقدرة عليها . لكي يقوم الفرق بين الحادث والقديم ؛ لأنه لما كان القديم لامتناهيا لا يجري عليه حكم « البعض » و « الكل » ، وجب أن تكون الحوادث متناهية ذات غاية ونهاية وكل وجميع .

وللسكندى عبارة مقبسة على حدة في هذا المخطوط الذى بين أيدينا ، دون ذكر موضعها من تأليفه . وهى : « ليس كل ماله أول فله آخر ، كالعده له أول ولا آخر له ، وكذلك الزمان له أول ولا آخر له . فكل [ذى] آخر فذو نهاية وليس كل ذى نهاية فله آخر » ^(١) [والسكندى مع قوله يحدث العالم وذكره الأدلة القاطعة على ذلك يجوز من الناحية النظرية إمكان بقاءه إلى الأبد ، إذا اقتضت الإرادة الإلهية ذلك ؛ وهو يصرح في كثير من المواضع بأن لهذا العالم مدة مقسومة له ، تحددها الإرادة الإلهية ^(٢)] .

على أن الغزالي حجة الإسلام ، إذ ينكر قدم العالم إنكاراً قاطعاً ويضع كل قوته النظرية في إبطال القدم ، لا يحيل أبدية العالم . وهو يذكر رأى المشهور لأبي الهذيل في ضرورة أن يكون لهذا العالم آخر ، فيرفض رأى أبي الهذيل ، ويقول : « ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً وأن يكون له أول » ، وهو يرى أن ما يذهب إليه أبو الهذيل من أنه « كما يستحيل في الماضى دورات لانهاية لها فكذلك في المستقبل » رأى فاسد ، لأن كل المستقبل — كما يقول الغزالي — لا يدخل قط في الوجود ، لامتلاحقا ولا متساوقا ؛ والماضى قد دخل كله في الوجود متلاحقا وإن لم يكن متساوقا ^(٣) وعلى هذا الأساس لا يستحيل في نظر الغزالي من حيث العقل أن يبقى العالم بقاء الأبد ، بل يجوز أن يبقيه الله وأن يفنيه والمعول في معرفة ذلك على الشرع الذى يخبر بوقوع أحد قسمي الممكن لأعلى العقل النظرى ، لأن الأمرين بالنسبة للعقل سيات .

وهكذا نجد أن الكندي قد اتخذ موقفاً في مشكلة قد عاجلها معاصروه من المعتزلة، ورأيه هو رأى بعض المعتزلة ورأى الغزالي . وما كان يدعو — وهو الفيلسوف الذى يعرف أرسطو ومذهبه حق المعرفة — إلى هذا الرأى إلا تمسكه بما تمسك به مفكرو عصره من آراء نظرية وأصول عقلية ، هى أساس للعقيدة الإسلامية وللعقائد التى جاءت بها الأديان الموحى بها .

ولا تخلو رسائل الكندي من ذكر أمثلة مما كان يذكر عند معالجة مشكلات علم الكلام فى عصره ؛ فمن ذلك مثلاً ما يذكره فى رسالته د فى العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد . يقول الكندي :

« والعلة الفاعلة إما أن تكون قريبة وإما أن تكون بعيدة . أما العلة الفاعلة البعيدة فكألراى بسهم حيوانا ، فقتله ؛ فالراى بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة ، والسهم هو علة المقتول القريبة ؛ فإن الراى فعل حفز السهم ، قصداً لقتل المقتول ، والسهم فعل قتل الحى بجرحه إياه وقبول الحى من السهم أثراً بالمماسه (١) ونحن نعلم أن المثال الذى يذكره الكندي هنا كثيراً ما يرد فى أبحاث المعتزلة عند معالجتهم مسألة الأسباب والمسببات ، وهو المسمى عندهم بالتولد ، أعنى نشوء فعل عن فعل آخر .

ولا تخلو رسائل الكندي من أفكار أخرى تشبه ما عند المعتزلة بحسب طريقتهم فى التعبير ، مثل فكرة الأصلح ؛ غير أن الكندي يطبقها على نظام الكون فى جملتهم وتفصيله (٢)

ولو تأملنا ، بعد هذا كله ، نزعة الكندي العقلية الفلسفية فى فهمه آيات القرآن واجتهاده فى تفسيرها على «مقاييس عقلية» — كما يقول — ثم رأينا نزعته المتطرفة إلى التزبه المطلق فيما يتعلق بالذات الإلهية — كما تتجلى فى كتابه فى الفلسفة الأولى (٣) وإلى التفكير العلمى الإيجابى — كما يتجلى ذلك فى رسالته د فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، مثلاً ، لوجدنا أن تفكيره يتحرك فى التيار المعتزلى الكبير فى عصره دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفى القوى وشخصيته المميزة وروحه الخاصة .

(١) ص ٢١٩ مما يلى .

(٢) أنظر مثلاً ص ٢١٦ ، ٢٣٦ — ٢٣٧ ، ٢٥٧ ، ٢٦٠ مما يلى .

(٣) ص ١٦٠ — ١٦٢ مما يلى .

فلسفة الكندي

مصادرها ومادتها :

[خرجت الفلسفة الإسلامية إلى الوجود من الاتصال بين الإسلام والنزعات الفكرية الإسلامية وبين ثمرات الفكر الفلسفي الأجنبي ومناهج العقل الفلسفي الأجنبي ، خصوصا اليوناني] وإذا كان هذا هو الحكم الإجمالي الذي يمكن للباحث أن يفصل في داخل حدوده كثيراً من العوامل الثانوية التي أثرت في نشأة الفلسفة الإسلامية ، فإن من أعسر مشكلات الدراسات الإسلامية مشكلة التجديد الدقيق لمصادر النزعات الفلسفية عند المسلمين . وهذا يرجع من جهة إلى غموض عناصر الحياة العقلية في البيئة التي انتشر عليها الإسلام ومن جهة أخرى إلى عدم تميز تياراتها الفكرية . فأما من حيث النقطة الأولى فإنه لا يوجد بين يدى الباحث الحديث مراجع ولا تفاصيل كافية ، وأما من حيث النقطة الثانية فليس عنده معرفة دقيقة بأصناف المفكرين ؛ وأخيراً ليس بين يديه مما كتبه الإسلاميون من الناحيتين إلا مراجع كتبت في عصر متأخر ، وكل ما فيها لا يتجاوز مرتبة المأثور الموروث الذي مضت عليه على هذه الحالة مدة طويلة قبل أن يدون ، هذا إلى أن مؤلفي هذه المراجع كتبوا متأثرين من حيث العبارة ومن حيث بعض الآراء والمفاهيم والاصطلاحات بما كانت عليه الأحوال الفكرية في عصرهم .

وبالرغم من أنه يجب على الباحث المنصف أن يسجل للمؤلفين الإسلاميين صدقهم في الرواية وتحريمهم بقايا المراجع القديمة والاعتماد على الحفاظ العدول من أهل كل فن ونحلة دينية أو فلسفية ، كما يجب أن يسجل لهم عدالتهم في نقل آراء المخالفين من إسلاميين وغير إسلاميين مع الجرى في ذلك على الأصول التي تحروها في نقل علومهم الخاصة ، من عناية بذكر السند والأشخاص الذين يمثلونه ، فإن من العسير أن نتهدى إلى معرفة كل تفاصيل آراء القدماء التي كانت في الرقعة التي امتدت عليها دولة الإسلام ، وخصوصاً أن هذه الآراء قديمة العهد جداً وتعرضت

في أثناء تاريخها الطويل لتأثير الديانات الشرقية ، كما أثرت هي في هذه الديانات ، ثم تعرضت لتأثير الفلسفة اليونانية وظهرت خصائصها في عرض أصحابها لهذه الفلسفة ، ونشأ عن ذلك حضارة روحية وعقلية مختلطة العناصر غامضة في اختلاطها ، تمثلها فرق يحيط بها الغموض أيضا ، وهي إما فرق ذات طابع ديني غالب قبل النصرانية وبعدها ، اتخذت آراء ومفاهيم فلسفية جعلتها مادة ورباطا في بناء تصورهما للإله والكون والحياة الإنسانية ، وإما فرق ذات طابع فلسفي ما ، اتخذت آراء ومفاهيم دينية لتحافظ بذلك على كيانهما بين الأديان .

ومهما كانت الصعوبة التي أمامنا فلا بد للباحث من محاولة تجلية مصادر النزعات الفلسفية عند المسلمين ، خصوصا في مظهرها عند المتكلمين الجدلين المتفلسفين وعند الفلاسفة بالمعنى الخاص لهذه الكلمة . أما تأثير الإسلام نفسه من حيث البواعث أو المادة أو المشكلات أو الحلول التي قدمها للفكر فهو واضح جداً عند الباحث الناقد .

ولا يصح عند البحث عن مصادر التفكير الفلسفي في الإسلام أن يعتمد الإنسان على التخمين أو الافتراض ، ولا أن ينجح إلى الإغراض في ترجيحه لجانب معين أو في حكمه بحسب آرائه الخاصة ، ولأن بتأثر بطريقته العادية في تصور الأشياء ، بل يجب عليه أولاً وقبل كل شيء أن يعتمد على الوقائع الثابتة والنصوص الصحيحة والشواهد التي هي أجدر ما تكون بالثقة .

وإن بيان مصادر فلسفة الكندي ومادتها ، والكندي أعظم مفكرى عصره المتفلسفين وأكبرهم تنوعا في المعارف ، كفيل بإلقاء نور على نشأة التفلسف الإسلامي في ناحيته الكلامية والفلسفية الخالصة .

أما الناحية الكلامية فما لا شك فيه أن منشأها الأول كان حول الدين سواء في صورة محاولة التعمق في فهم نصوص القرآن والحديث وتجليه ما فيها من أحكام ومفاهيم أو في صورة وضع لما نشأ عن ذلك من مشكلات أو في صورة تحديد لبعض المفاهيم الاعتقادية أو الشرعية القانونية . وهذا قد وقع من أول الأمر بدليل السؤال عن ماهية الله والبحث في العلاقة بين المشيئة والفعل الإلهيين والمشيئة والفعل الإنسانيين — وهو البحث المعروف باسم الكلام في القدر — وبدليل السؤال عن بعض الماهيات وعلل الظاهرات الطبيعية

والكونية ، وذلك منذ عهد النبي نفسه وفي أثناء القرن الأول الهجري ، في عهد الدولة العربية الخالصة . ونستطيع أن نفهم بعد هذا سبب البحث في بعض المفهومات الاعتقادية مثل الإيمان والكفر ، والشرعية مثل الطاعة والمعصية ، وفي معنى المؤمن والكافر والعاصي وموقف كل منهم من الوجهة الدينية والاجتماعية القانونية ، وفيما تفرع عن ذلك من مسائل دقيقة وذلك منذ الحرب الأهلية الأولى التي تكونت حولها الفرق الأولى أيضا ، كما نستطيع أن نفهم أخيرا السبب في أن الخلاف الأكبر بين نزعات الفرق الكبرى كان يرجع إلى طريقة كل فرقة في فهم النصوص ، مما أدى إلى نشأة طائفة السلفية من بين الفقهاء غالبا إلى جانب فرقة المعتزلة ثم نشأة فرقة الأشاعرة بعد ذلك .

ولم يكن هناك محيص عن البحث النظري بين المسلمين لأن القرآن نفسه يوجب النظر العقلي ، وهو بثروته الهائلة من الناحية الدينية الروحية والفكرية الفلسفية والإنسانية العميقة — وهي ثروة تفوق بما لا يقاس كل ما يوجد في الكتب المقدسة السابقة من حيث نوعها وتركيزها واتجاهها نحو الموضوع مباشرة — وخصوصا بما ينبه عليه من آثار الخلق على تنوعه ، من مظاهر الطبيعة الكبرى ومظاهر نظام الكائنات الحية كلها خصوصا الإنسان ، يستحث العقل على التفكير استحثا شديدا لهذا إلى أن القرآن بكلامه عن الخالق والمخلوق من وجهات نظر متنوعة يجعل البحث النظري ضرورة دينية وفلسفية معا . [والإسلام في إقامة الدليل على صحة أصوله وفي الدفاع عنها وفي التنبيه على مافي مذاهب المخالفين من ضعف يعول على النظر العقلي وعلى الدليل والبرهان لاعلى الأخبار والمعجزات .

وقد انبعثت عقول المسلمين واتجهت همهم من أول الأمر إلى البحث الديني ، بل إلى معرفة آراء الأمم الأخرى من الناحيتين الإنسانية والعقلية ، ولذلك نجد معاوية الأول يختار من يقرأ له أحبار الأمم وتاريخ الرجال وآراءهم وأعمالهم ، ونجد خالد بن يزيد الأموي المتوفى عام ٨٥ هجرية يختار من يترجم له كتب الكيمياء والفلسفة ، ونجده يعني بذلك وعلوم الحكمة حتى يسمى وحكيم آل مروان ، غير أن العرب كانوا في دولتهم أقلية من حيث العدد لا من حيث السلطان السياسي أو الروحي . فقه دخلت في الإسلام أمم بأكملها ، من كل مذهب ديني أو فلسفي

سابق ، وبذلك اشتملت الدولة العربية الإسلامية على ثقافات معقدة متداخلة قد تشكلت عند كل طائفة في صورة خاصة . ولكن نظراً لسرعة اندفاع الإسلام في انتشاره وسرعة قيام دولة له وطيدة الأركان ، ونظراً لقوة الدين الجديد وثروته الكبيرة التي ملأت عقول متبعيه من مختلفي الأمم على نحو مفاجئ ، وأخيراً نظراً لبساطة أصول الدين الجديد ووضوحها بالنسبة للنحل والآراء السابقة بما كان فيها من اضطراب مصدره الخلاف وكثرة الجدل حول آراء غير واضحة ، فإنه لم يمكن أن تبدأ آثار العقلية الأجنبية في الظهور إلا بعد حين ، وذلك في أثناء عملية تمثيل للدين الجديد وعملية مراجعة وتصفية للنحل والآراء التي كان عليها المسلمون من غير العرب . فلما بدأ هؤلاء يشتركون في البحث الديني النظري ظهرت نزعات وآراء جديدة ، وظهرت مشكلات لم يسبق لها عهد وحلت مشكلات قديمة على نحو جديد وتغيّرت بمادة جديدة . هذا ما حدث في النصف الثاني من القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني للهجرة ، من تفصيل البحث في حرية الإرادة وبداية البحث في مسألة الصفات الإلهية وفي مصادر المعرفة الدينية .

حتى إذا قامت دولة العباسيين واتسعت الروح الإنسانية وروح الدولة الإسلامية نفسها من طريق مطالبة غير العرب بالرجوع إلى القواعد الديمقراطية للإسلام الأول ، عند ذلك ظهرت نزعات أخرى تجلت في الاتجاه العقلي وفي حرية البحث وتنوعه إلى حد عودة بعض الآراء القديمة إلى الظهور وبداية الأفكار الإلحادية . فلما ترجمت آثار الفكر الأجنبي ، خصوصاً اليوناني ففتح أمام المفكرين آفاق واسعة وظهرت مادة كبيرة لصوغ المشكلات وحلها وازدهر علم الكلام النظري على يد المعتزلة . وإذا صرفنا النظر عن مذاهب أفراد من المتطرفين الذين لا يخلو منهم عصر والذين لا يمتثلون إلا لنزعاتهم الخاصة ، أو عن مذاهب بعض من ألبسوا آراءهم الدينية والفلسفية السابقة ثوب الإسلام أو ألبسوا الإسلام ثوبها ، سواء في ميدان العقائد أو في غيره ، كيداً للإسلام ومحاولة لتشويشه وتفكيك بنائه من الداخل ، أو أخيراً عن مذاهب فرق تكاد تكون هي المذاهب القديمة غير الإسلامية ، وجدنا أن كل أهل النظر من متكلمي الإسلام الذين يستحقون هذا الاسم يمثلون أصول الإسلام بحسب تصوّر له ، يتراوح بين قبول

النصوص على ظاهرها أو تأييد ذلك بالأدلة الجدلية وبين تأويلها بحسب أصول عقلية فلسفية .

ومن هذا كله يتجلى أن من الواجب على كل من يدرس تاريخ الفكر الإسلامى أن يفرق بين الإسلام وبين آراء أحدثت فيه لامت له بصلة ، وأن يبحث عن الاتجاه الإسلامى فى صورته الأصلية أو المكتسبة من تمثيل الفكر الأجنبى تمثيلاً سليماً ويميزه عن غيره من الاتجاهات ، وأن يفرق فى الوقت نفسه بين المادة والبواعث الإسلامية وبين المادة والبواعث غير الإسلامية ، وأن يميز أخيراً بين مدلول الألفاظ التى استعملها المسلمون ومدلولات الألفاظ المقابلة لها عند غيرهم لأن معظم مدلولات الاصطلاحات الفلسفية فى ناحية الالهامات ليست هى المدلولات الأجنبية

وإذا كان من البين أن أكبر مصدرين للفلسفة الإسلامية هما الإسلام والفلسفة اليونانية فى صورتها الكلاسيكية أو المتأخرة ، من حيث إن هذه الفلسفة قدمت للمفكرين الإسلاميين مادة لبناء آرائهم وألفاظاً لبعض المفهومات الإسلامية ، فإن نصيب بقية المذاهب الدينية والفلسفية الكثيرة ليس سهل التحديد ، وهو حثيل على كل حال .

وأهم ما يجب أن يتجه إليه الباحث فى هذا الباب هو بيان مصادر النزعات الفلسفية عند المعتزلة وعند الكندى المعاصر للمعتزلة وأول فلاسفة الإسلام . ونقول : النزعات لأن المفكرين الإسلاميين الذين يستحقون هذا الاسم أياً كانوا لم ينقلوا عن غيرهم نقلاً ، بل هم كان بين أيديهم مادة دينية غزيرة مصدرها الإسلام ، وهم تعلموا آراء غيرهم وتمثلوها على نحو خاص واستعملوها فى إنشاء وجهة نظرهم التى يتميزون بها ، ووضعوها فى صورة جديدة ، وأدخلوها فى نظام جديد ، ووجهوها وجهات جديدة ، وفصلوها وأكملوها بحسب أصول حياتهم الروحية والعقلية وبحسب ما تكون فى البيئة العقلية الإسلامية من أنواع الاهتمام وما أدت إليه من مشكلات وحلول لها . ومهما قرب المفكرون الإسلاميون من ظاهر النصوص أو بعدوا ، ومهما كانت الأصول التى حكموها عند بناء مذاهبهم سواء كان العقل عند المعتزلة أو نظريات فلسفية أجنبية عند فلاسفة الإسلام جعلوها أساساً ، فإن ذلك لا يطمئن فى أن شخصيتهم إسلامية ، لأن الإسلام فى جوهره دين عقل ونظر واستدلال وبرهان ، وهو لا يقلل من شأن المعتزلة فى استحقاقهم النصيب الأكبر من الدفاع

عن الإسلام من عصر من أخرج العصور ، تأمرت فيه كثير من الفرق الدينية وشبه الدينية على إضعافه ، كما أنه لا يقلل من قيمة مجهودات الفلاسفة الإسلاميين في التوفيق بين الدين والفلسفة . وأخيراً فهما بدا من شبه بين آراء مفكرى الإسلام وآراء غيرهم من سبقهم أو عاصرهم فإن آراء الإسلاميين لها طابعها الخاص ولها مكانها في نظام واسع ، بحيث لا يصح النظر إليها منعزلة بل من حيث صورتها الخاصة وعلاقتها بغيرها ووظيفتها في جملة البناء الفكرى عند أصحابها . ويجب على الباحث أن يراعى ذلك لأنه ليس في تاريخ الفكر الصحيح تقليد . فلا يوجد في التاريخ فيلسوف أرسطو طاليسى خالص ولا فيلسوف أفلاطونى خالص ، والفكرة الفلسفية عند ما تنتقل إلى بيئة ثقافية أخرى وتدخل في نظام فكرى جديد تتغير من وجوه شتى ، وهى في هذه الحال ليست ملكاً لأهلها الأولين . بل ملكاً لأصحابها الجدد الذين اتخذوا منها نقطة بداية لنزعات جديدة تناسب روحهم وجملة تفكيرهم الفلسفى

بيّنا في غير هذا الموضع ^(١) أن كبار المعتزلة وأن من أتى بهم من خلفاء بنى العباس من دم عربى مختلط بأعجمى ، وأهم كانوا أسرع مفكرى عصرهم قبولاً للثقافات الأجنبية ، كما كان الخلفاء الذين أيدوهم وقربوهم أكبر من حمى الفكر الفلسفى الأجنبى فى الإسلام ، وأشرنا إلى أن مذاهب المعتزلة الغريبة التى لا تتفق أحياناً مع الأساس الذى تقوم عليه الشرائع النبوية جملة هى من وجه ما أشبه برد فعل للعقل الأجنبى والثقافات الفلسفية الأجنبية فى داخل الحياة الروحية للمسلمين وأن بعض آراء المعتزلة له صلة بآراء معروفة عند غير المسلمين من قبل ^(٢) وقد تنبه مؤرخو المقالات من المسلمين كالأشعرى والبغدادى والشهرستانى إلى الآراء الأجنبية التى دخلت كإداة أو كنزعات فى تفكير المعتزلة ، ولكن هؤلاء المؤرخين نظراً لفرعهم من دخول هذه العناصر فى الحياة الفكرية للمسلمين ونظراً لحوفهم من كل فكرة مستحدثة ، أنكروا كل جديد حتى ما كان ثمرة للعقلية الإسلامية نفسها ، وحاولوا أن يبينوا له أصلاً أجنبياً ما . وقد تنبه

(١) راجع كتابنا عن إبراهيم النظام ص ١٢—١٣ ، هامش رقم ٥

(٢) نفس المصدر ص ٢٨ ، ٧٦—٧٧ هامش ، ٨٦—٨٩ ، ٩٧

المستشرقون إلى ما تنبه إليه المؤلفون الإسلاميون ، ولكنهم بدافع آخر بالغوا هم من جانبهم أيضا في إنكار طرافة التفكير الإسلامى وفى التماس أصل أجنبي لكل آراء المفكرين الإسلاميين . وليس هذا بغريب من جانب المستشرقين لأنهم ياتمسون أصلا أجنديا للإسلام نفسه . ولاشك أن فى صنيع الفريقين خطأ وإفراطا ، ذلك أن كثيرا من الآراء الفلسفية التى ذهب إليها المفكرون الإسلاميون لها أصل إسلامى بل قرآنى ، وقد أوحى بها الإسلام نفسه إلى جانب الفيلسوف الأجنبي . ولما صيغت هذه الآراء حملت طابعا من مصدرها المختلفين . وقد كتب الكثير من حيث الجملة والتفاصيل عن مصدر التفلسف الإسلامى . وأحب أن أشير هنا إلى ناحية أعتقد أنها لم تلق حتى الآن عناية كافية من حيث كونها مصدرا أعطى المعتزلة والسكندى أيضا بعض النزعات الفلسفية ، وهذه الناحية هى مذاهب الحرانيين الكلدانيين والصابئة وسيكون كلامنا عن ذلك معتندا إلى مؤلفات الإسلاميين ، لأن ذلك أمعن فى الدلالة على ما نريد أن ننبه عليه .

حاول احد المستشرقين المتعمقين أن يبين تأثير مذاهب الحرانيين فى المذهب الطبيعى عند الرازى الطبيب ، محمد بن زكريا (١) . أما تأثير الصابئة فهو الذى نريد أن نلفت النظر إليه .

ورد ذكر الصابئين فى القرآن (٢) كفرقة دينية إلى جانب اليهود والنصارى ، لها عملها وحسابها عليه . وقد عوملوا من أول الأمر معاملة أهل الكتاب ، لأنهم كان لهم شبهة كتاب . ولا يمكن ان يتمتعوا بهذه المعاملة وأن يبقى لهم كيانهم ونظام حياتهم الدينية ورؤاستهم الروحية من غير أن يكون لذلك أساس مقبول فى نظر الإسلام .

ويذكر ابن النديم (٣) رؤساء الصابئة ومدة رئاسة كل منهم منذ أيام عبد الملك ابن مروان ، أى منذ أواسط العصر الأموى حتى عهد ابن النديم نفسه فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى . وقد ترجمت كتبهم الدينية كما ترجم

(١) راجع كتاب مذهب الذرة عند المسلمين ، طبعة القاهرة ١٩٤٦ ص ٦٠ فأبعدها .

(٢) سورة ٢ (البقرة) آية ٦١ ، سورة ٥ (المائدة) آية ٦٩

(٣) المهرست ص ٣٢٦

غيرها من الكتب المقدسة منذ عهد أوائل العباسيين^(١) . وكانوا فرقا كثيرة .
ويذكر الكندي أنه قرأ لهم كتابا في التوحيد ينسبونه إلى «هرمس» ، وأنه
يعتبر هذا الكتاب «على غاية من التفانة في التوحيد» ، لا يجد الفيلسوف إذا
أتعب نفسه مندوحة عن مقالاته والقول بها^(٢) . ويعرف ابن النديم كتابا
لهم ترجم إلى العربية ، وفيه مذاهبهم وصلواتهم ، وهو يقول عن الخفاء إنهم
«هم الصابئون الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام وحملوا الصحف
التي أنزلها الله عليه» . وأكثر من هذا أن البيروني^(٣) ، وهو المؤرخ الناقد ، يعرف
هؤلاء الصابئة الحرانيين ، ويذكر زعم من زعم أن إبراهيم عليه السلام كان
منهم ، ثم يقول : «ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحدون الله ، وينزهونه
عن القبائح ويسمونهم بالآسماء الحسنى مجازا ، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة ،
وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها ،
ويعظمون الأنوار» ، ثم يذكر أنه كانت لهم أصنام وهياكل ، كما يذكر حكاية
أن الكعبة وأصنامها كانت لهم ، وأنه كان لهم أنبياء كثيرون ، معظمهم فلاسفة .
ونحن نجد من أحكامهم ، بحسب حكاية البيروني وحكاية ابن النديم ، ما يشبه
أحوال اليهود والمسلمين ، كما نجد في ديانتهم بحسب تفصيل ابن النديم مزيجا غريبا
من التوحيد والعبادات التي تشبه عبادات اليهود والمسلمين ومن التنزيه ومن
عناصر خرافية فيها تنجيم وسحر وتعظيم للجن والشياطين والكواكب ، يوسطونها
باعتبارها آلهة دنيا بينهم وبين الله ويقربون لها القرابين حتى الإنسانية منها ،
ولهم أعياد وطقوس ورسوم رمزية وتماثيل وتعليقات من أعضاء الحيوانات .
والمهم هو أن البيروني على تمحيصه لما يذكر بحسب المنهج التاريخي الصحيح
لا يجد حرجا في أن يذكر قول من زعم أنهم هم الخفاء والخفية لا الصابئة
بالحقيقة ، وأن مذهبهم يشتمل على التوحيد ، لأنهم كما يحكي ابن النديم قد أجمعوا
على أن «للعالم علة لم يزل ، واحدا لا يتكثر ولا تلحقه صفة شيء من المعلومات ،
كلّف أهل التمييز من خلقه الإقرار بربوبيته ، وأوضح لهم السبيل وبعث رسلا
للدلالة وتثبيت الحجج» ، وأمرهم أن يدعوا إلى رضوانه ويحذروا من غضبه ،

(١) نفس المصدر ص ٣٢٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٢١ - ٢٢ .

(٣) الآثار الباقية ص ٢٠٤ - ٢٠٦ .

ووعدوا من أطاع نعيما لا يزول وأوعدوا من عصى عذابا واقتصاصا بقدر استحقاقه ثم ينقطع (١) .

ويذكر قولهم إن الله واحد لا تلحقه صفة ولا يجوز عليه خبر موجب . وفي مذهبهم إلى جانب التوحيد التزيهي كثير من العناصر الفلسفية المأخوذة عن أرسطو في الطبيعة والنفس والإلهيات .

ويظهر أن الصابئة لم يكونوا مجرد طائفة دينية فلسفية منعزلة ، بل كان بينهم وبين الحنفاء ، مناظرات كبيرة ، ذكر تفاصيلها الشهرستاني في كتاب الملل والنحل (٢) . وهو يعرض مذاهب الصبوة في مقابل مذهب الحنفية . ويمكن تلخيص الخلاف في أن الصابئة يقولون ببعض الأنبياء المتقدمين دون بعض ، فلا يقولون بالنسبة الإسلامية مثلا ؛ وأنهم « أصحاب الروحانيات » يقولون بخالق حكيم متعال لا تحيط بجلاله المعرفة الإنسانية وبكائنات روحانية مقدسة مبرأة عن أحكام الجسمية وعن التغير الزماني والمكاني ، عملها وسعادتها التسبيح والتمجيد لله الذي تستمد منه قوتها ، وهي عندهم بعد ذلك علل متوسطة في الفعل والإيجاد في هذا العالم ، وهي التي تحدث الحركة المؤدية إلى انفعال العناصر وتركيباتها وامتزاجاتها وإلى القوى الجسمية التي تلحقها النفوس النباتية والحيوانية . وهذه الكائنات الروحانية عندهم مبدعة لا من شيء ، لا من مادة ولا هوى ، وكلها جوهر واحد ، على سنخ واحد ، وجواهرها أنوار ويستطيع الإنسان بتطهير النفس بالرياضات والعبادات ونحوها ، أن يلحق بالروحانيات كسبا واجتهادا وأن يتقرب بهم إلى الله ويسألهم ما يريد منه . وأما الحنفاء فهم المتعلقون برسالات الأنبياء الذين هم بشر ذوو أرواح قدسية مطهرة ، مهمتها لإفاضة الخير وتعليم بني آدم وتهذيبهم وتزكية نفوسهم والسمو بها إلى الله .

والمناظرات بين الفريقين — كما يحكيها الشهرستاني طويلة جدا ومملوءة بالعناصر والمفاهيم الدينية والفلسفية على أساس وجهات نظر شتى . ومن نقطتها الأساسية المفاضلة بين الملك والنبى . ويؤخذ من عرض الشهرستاني أن الحنفاء هم أصحاب الشرائع النبوية ، وأن رأسهم هو إبراهيم عليه السلام ، وأنهم

(١) الفرست. ص ٣١٨

(٢) ص ٢٠٢ فا بعدها .

هم المسلمون ، على حين أن الصابئة هم الذين يشير إليهم القرآن ، وهم منكرو الرسالات البشرية والهدى الإلهى بالوساطة النبوية ومنكرو الوحي والكلام الإلهى — فشريعتهم عقلية روحانية ، وهم ينسبوننا إلى شخصيات فلسفية دينية مثل هرمس وغيره . وبالرغم من أنه يجب على الباحث عند الاعتماد على الشهرستانى أن يحترس من أن يعتبر نص كلامه تعبيراً صادقاً دقيقاً عن آراء المتقدمين — لأن هذا العالم ، على علو كعبه فى العلم بمقالات المتقدمين وتاريخها ، كتب فى عصر متأخر كانت فيه الآراء قد استقرت وتحددت ، فأخذت العبارة عنها صورة تكاد تكون ثابتة — فإن ما فى كلامه عن الصابئة من آراء وعبارات تشبه ما عند المعتزلة فيما يتعلق بأول واجب على الإنسان مثلاً وما عند الكندى فيما يتعلق بالعلاقة بين العالم العلوى والسفلى ، لا بد أن يكون له أصل ، لعله كان فى البيئة العقلية عند المفكرين الإسلاميين أحد مصادر تفكيرهم . وكثير من آراء الصابئة كأنه قد عدل عند المعتزلة وعند الكندى وهذب بما يتفق مع مقتضيات الفكر فى عصرهم . وبعد هذا فإذا صح أن الكندى الذى يعجب بكتابهم فى التوحيد هو الكندى الفيلسوف وهو ما نرجحه — فإن تراث الصابئة الدينى والفلسفى ، الذى ظل كبار علماء المسلمين يؤرخونه قروناً طويلة وبلغ من الأهمية أن يسجله الشهرستانى ، جدير بدراسة خاصة ، لأن هذه الدراسة كفيلة من الناحية التاريخية بأن تتيح بياناً لمادة كانت موجودة تحت نظر متفلسفة الإسلام ، ولأنه لا شك أن كثيراً من الصابئة دخلوا فى الإسلام بمعارفهم وعقولهم ، مما لا بد أن أثره قد ظهر فى الوقت المناسب ، وأخيراً لأن علماء الحرائين مثل ثابت بن قرة الحرائى المتوفى سنة ٢٨٨ هـ وابنه سنان بن ثابت وغيرهم من كبار العلماء بالطب والحكمة قد اشتركوا فى الحياة العلمية الإسلامية منذ أيام المعتضد وصارت لهم رئاسة . وهذا ان يضر الحق فى شيء ، لأن الحق بين ولأن علماء الإسلام دأبوا على الإنصاف فى تاريخهم لآرائهم وآراء مخالفينهم ، فقرروا الحق فيما بينهم وردوا الباطل إلى أصوله الأجنبية . وقرروا الحق والباطل عند خصومهم دون تعصب أو هوى أو احتكام لغير العقل والواقع الثابت .

ومن الجائز أن يكون هؤلاء الصابئة أتباع ديانة قديمة قد اختلطت بالفلسفة.

ولعل نحلتهم توحيد قديم يرجع إلى إبراهيم ، عادت إليه بعض التصورات البابلية القديمة وبعض مظاهر الوثنية الأصلية التي حاربها إبراهيم ، ثم تغذى بعد فتح الاسكندر للشرق بعناصر فلسفية يونانية . وهذا ما لا يكاد يمتري فيه أحد ، إذا تأمل مذاهب الصابئة كما تحيلها العلماء المسلمون . ولعل هذا هو السبب في أن يفتن اسم الصابئين في القرآن باسم اليهود والنصارى والمسلمين .

وهذا نترك للباحث بابا مفتوحا يستعين على مواصلة البحث فيه على ضوء مصادر ووسائل جديدة ، مكتفين بالإشارة الإجمالية إلى شأن مذهب الصابئة في تهيئة مادة ، يجرى أنه قد أخذ منها الكندي ومفكرو عصره كما أخذوا من غيرها ، على طريقتهن في تعديل ما أخذوا بحسب أصولهم وأغراضهم الخاصة ، نزعات فكرية . وسيجد القارئ في تفصيل الكلام عن آراء الكندي ما يسمح بالمقارنة بينه وبين الصابئة في بعض النزعات خصوصا فيما يتعلق بالتوحيد والصفات وبفعل العالم الأعلى في الأدنى .

أما ما تعلمه الكندي من الفلسفة اليونانية خصوصا من أفلاطون وأرسطو فإنه سيتبين من عرضنا لمذهبه ، إلى جانب ما سنخصصه لذلك فيما يلي .

الفلسفة والفيلسوف

يذكر الكندي في رسالة الحدود (١) معظم تعريفات الفلسفة الماثورة عن القدماء ، أعني فلاسفة اليونان :

١ — التعريف الاشتقاقى : حب الحكمة .

٢ — التعريف الذى يتضمن عمل الفيلسوف وغايته :

(أ) تمام الفضيلة بالتشبه بالله بقدر الطاقة الإنسانية ، أو

(ب) العناية بالموت ، بمعنى إماتة الشهوات ، كطريق إلى الفضيلة العلية والخلقية .

٣ — التعريف الذى يبين حقيقة الفلسفة أو شمولها أو علاقتها بالعلوم

والفنون ومرتبها بالنسبة لها ، وهو أن الفلسفة صناعة الصناعات وحكمة الحكماء .

٤ — التعريف الذى يُسَبِّرُ العنصر الإنسانى فى الفلسفة وهو أنها « معرفة الإنسان نفسه » (١) .

ه — التعريف الذى يدل على الموضوع الحقيقى للفلسفة ، وهو أنها « علم الأشياء الأبدية الكلتية إنسيانها ومائتها وعلماها ، بقدر طاقة الإنسان ، والكندى لا يصرح بأن هذا التعريف للقدماء ، ولكن من الواضح أنه أفلاطونى الصبغة » (٢) .
ويذكر الكندى فى أول كتابه فى الجواهر الخمسة تعريفاً لأرسطو ، وذلك نقلاً عن أول كتاب الجدل ، يقول الكندى : « قال الحكيم أرسطاطاليس عندما ابتداء كتاب الجدل إن علم كل شيء يُنْتَظَر فيه يقع [أو ينطوى] تحت الفلسفة التى هى علم كل شيء » (٣) .

على أن التعريف الجارى الذى يذكره الكندى فى مواضع مختلفة من رسائله التى بين أيدينا ، دون إشارة إلى القدماء ، والذى يظهر أنه يعبر عن تصور فيلسوف العرب للفلسفة ، هو هذا التعريف المختصر الجامع ، على طريقة

(١) يفسر الكندى هذا التعريف تفسيراً فلسفياً خالصاً بعيداً عن تفسيرات الصوفية وأهل العلوم الباطنة من المسلمين أو من غيرهم ، فيقول : « إن من عرف نفسه عرف الجسم المادى وأحكامه والأعراض وأنواعها والجواهر اللاجسى ، أعنى النفس . وإذن فعرفته لنفسه هى ، من حيث النوع ، معرفة لكل أنواع الموجودات ؛ وبضرب الكندى إلى هذا قوله : « ولهذا العلة سُمى الحكماء الإنسان العالم الأصغر » . أما هذا التقابل بين الإنسان من حيث هو العالم الأصغر والكون من حيث هو العالم الأكبر ، فهو مذكور فى آخر رسالة الكندى « فى الإبانة عن صعود الحرم الأقصى وطاعته لله عز وجل » ص ٢٦٠ — ٢٦١ من الرسائل . ولمعرفة الإنسان بوجه عام شأن آخر ؛ ذلك أنه لما كان الإنسان عالماً صغيراً تتجلى فيه آثار تدل على وجود مبدأ مدبّر فيه غير محسوس وهو الروح ، فكذلك تدل آثار تدبير فى العالم الأكبر على أن له مدبّراً حكماً لا يرى وهو الله — أنظر ص ١٧٤ من الرسائل .

(٢) أنظر فيما يتعلق بمجملة هذه التعريفات ص ١٧٣ — ١٧٤ هامش رقم ١٠ .

(٣) إن كتاب الجواهر الخمسة غير موجود بالعربية ، وهذا الذى نذكره ترجمة عن نقل كتاب الجواهر الخمسة إلى اللغة اللاتينية ؛ وهذه العبارة بنصها لا توجد فى أول كتاب الجدل لأرسطو ، وإن كان يوجد بعض معانٍ فى أثناء الكتاب وقد أعدنا الترجمة العربية لكتاب الجواهر الخمسة . وسننشرها قريباً إن شاء الله . ويمكن فيما يتعلق بتسمية هذا الكتاب أن نقول هنا إنه يذكر للكندى كتاب اسمه كتاب فى الجواهر الخمسة (ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢١٤) ، ولعله هو الكتاب الذى يذكر له باسم رسالة فى الأصوات الخمسة أو رسالة فى الأسماء الخمسة اللاحقة لكل القولات (ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢١٠) .

الكندى فى الحدّ الموجز : الفلسفة هي علم الأشياء بحقائقها ،^(١) وهذه الحقائق كلية ، لأن الفلسفة — كما يقول الكندى — لا تطلب معرفة الجزئيات ؛ إذ أن الجزئيات غير متناهية ، واللامتناهى لا يحيط به العلم^(٢) . وللـفلسفة ، من حيث هي هكذا ، شرف وعلى جميع العلوم الإنسانية ؛ ولكن الشرف الأعلى بين علوم الفلسفة هو للفلسفة الأولى ^(٣) ، التي هي عند الكندى ، علم العلة الأولى ، أو علم الحق الأول الذى هو علة كل حق ،^(٤) . وهذا الشرف يرجع إلى أن شرف العلم من شرف موضوعه وأن العلم بالعلة أعلى درجة من العلم بالمعلول ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن العلم بالعلة سبيل إلى العلم التام بالمعلول^(٥) . والفيلسوف التام الأشرف هو الذى يحيط بهذا العلم الأشرف . وغاية الفيلسوف هي من حيث العلم إصـلـبـة الحق ، ومن حيث العمل بالحق ، لأن فى معرفة الحق كمال الإنسان وتـمـام نوعه .

وإذا كان أرسطو أحياناً يذكر أن أنواع المشكلات الفلسفية إما خلقية أو

(١) أنظر مثلاً ص ٩٧ ، ١٢٥ من الرسائل .

(٢) ص ١٢٤ — ١٢٥

(٣) هذه التسمية ترجع إلى أرسطو . وأرسطو يستعمل لفظ الفلسفة على عمومته فى معنى لفظ العلم على عمومته ، بحيث يمكن أن تدخل علوم الرياضة والطبيعة والأخلاق وعلوم الفعل مثلاً تحت اسم الفلسفة . والفلسفة النظرية هي عند أرسطو أرق الفلسفة . أما الفلسفة الأولى التى يعتبرها أرسطو علم الفلسفة الحقيقية فهى العلم الذى يبحث فى الوجود من حيث هو ، لا فى قسم واحد من أقسام الموجودات ، أعنى أنها علم الوجود وعلم العلل والمبادئ لكل شئ . فهى تقابل ما نسميه اليوم بالميتافيزيقى . والفلسفة الأولى بمعناها الضيق ، وى الوقت نفسه بمعناها الأعلى ، تختص عند أرسطو بدراسة المبدأ الأسمى أو الجوهر القديم البرى . عن الجسمية والحركة والتغير ، وهى من هذا الوجه تسمى علم الروبى (تيولوجيكى) — ومن هذا شئ فى تعريف الكندى التالى للفلسفة الأولى — راجع كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ١٩٨٢ سطر ٧ — ١٠ ، ١١٠٠٥ سطر ١٩ — ٢١ ، وخصوصاً كل الفصل الأول من الكتاب الرابع (١٠٢٥ ب سطر ١ — الى ١٠٢٦ سطر ٣٣) والفصل الأول والثالث والرابع والساح من الكتاب الحادى عشر . وراجع فيما يتعلق بتفاصيل رأى أرسطو فى الفلسفة كتاب أوبريخ فى تاريخ الفلسفة (بالألمانية) ج ١ ص ٤ ، ٣٧٥ — ٣٧٦ من طبعة برلين ١٩٢٦ .

(٤) ص ٩٨ من الرسائل .

(٥) ص ٩٨ — ١٠١ من الرسائل ، وقارن ما بعد الطبيعة لأرسطو ١٠٦ ب سطر ١ — ٦

طبيعية أو منطقية — وهذه الأخيرة تشمل عنده بعض مشكلات ما بعد الطبيعة (١) — وأحيانا أخرى يذكر أن كل تفكير إما أن يكون نظريا أو عمليا أو فعليا أى (فنيا) (٢) ، ويذكر أحيانا ثالثة أن العلوم النظرية هي الطبيعية والرياضية وعلم الربوبية (٣) ، مما بنى عليه كله آراء في تقسيم أرسطو للفلسفة إلى : (١) نظرية بفروعها الثلاثة ، وذلك بحسب طبيعة موضوعها من حيث الحركة والسكون ومن حيث ملابسة هذا الموضوع للمادة أو مفارقتها لها (٤) و (٢) إلى عملية بفروعها و (٣) إلى فعلية (فنية) بفروعها (٥) ، فإن السكندى (٦) يقسم الفلسفة التي هي « علم كل شيء » إلى علم (فلسفة نظرية) وعمل (فلسفة عملية) ؛ وذلك ، في رأيه ، لأن الفلسفة ليست شيئا سوى « تنظيم النفس » . ولما كانت النفس عند السكندى « تنقسم إلى قسمين هما : [أولا] الفكر أو العقل و [ثانيا] الحس ، بحيث يكون « العلم هو القسم الفكرى والعمل هو القسم الحسى » ، وكانت الأشياء إما مادية ، كالجواهر الجسمية ، أو ملابسة للمادة من غير أن تكون هي مادية ، كالروحانيات التي منها النفس ، أو غير متعلقة بالمادة بوجه ، كالآلهيات التي منها الربوبية ، فإن فيلسوفنا يقسم الجزء المفكر من النفس ، ويقسم العلم النظرى تبعاً لذلك ، إلى قسمين كبيرين هما : علم

(١) كتاب المواضع الجدلية من منطق أرسطو ١٠٥ ب سطر ١٩ فا بعده ، ج ٢

ص ٤٨٩ — ٤٩٠ من الطبعة العربية الجيدة ، القاهرة ١٩٤٩

(٢) للمواضع الجدلية ١٤٥ سطر ١٥ وما يليه ، ج ٢ ص ٦٤٥ من الطبعة العربية .

(٣) ما بعد الطبيعة ، الكتاب الرابع — الفصل الأول ، والكتاب الحادى عشر — الفصل السابع .

(٤) موضوع الطبيعة قائم بذاته ماض متحرك من ذاته ، وموضوع الرياضيات غير قائم بذاته غير متحرك ، ملابس للمادة في الحس مفارق لها في الذهن ، وموضوع الآلهيات قائم بذاته ساكن غير ماض ، ومفارق للمادة من كل وجه وغير متحرك — أنظر الاشارات المتقدم ذكرها في هامش رقم ٣ من الصفحة السابقة ، خصوصا الفصل السابع من الكتاب الحادى عشر مما بعد الطبيعة .

(٥) إن تفصيل فروع الفلسفة العلمية والفنية ، خصوصا العملية ، من عمل الفلاسفة الذين جاءوا بعد أرسطو — أنظر كتاب أوبرثيج المتقدم ج ١ ص ٣٧٥ — ٣٧٦ . وعلى أثر هؤلاء الفلاسفة سار فلاسفة الإسلام في تقسيم الفلسفة العملية — راجع مثلا رسالة ابن سينا في أقسام العلوم العقلية ، ضمن مجموعة تسع رسائل في الحكمة والطبيعية ، طبعة القسطنطينية ١٢٩٨ هـ ص ٧١ — ٧٣ .

(٦) ما يلى ذكره للسكندى نقلناه عن الترجمة اللاتينية لكتابه في الجواهر الخمسة .

الأمور الإلهية ، وعلم الأشياء المصنوعة المخلوقة . وهذا نوع من التقسيم يفترق من حيث الروح عن تقسيم أرسطو وبينهم عن اهتمام خاص عند الكندي المتدين بدين موحى به ، في مقابل التدين الفلسفي . وتزداد هذه الروح الخاصة عند الكندي ظهوراً عند ما نجاهه يقول : « إن الله عز شأنه ! قد قدر الكائنات المخلوقة المصنوعة أو ربها ووضعها بين الكشيف^(١) أو الغليظ الذي ليس فيه شيء لطيف بته وبين اللطيف الذي ليس فيه شيء كشيء بته ، وذلك لكي تكون سبلاً ومحجة من علم الجواهر الجسمية إلى علم الأمور الإلهية ، لأنه لو لا ذلك لما عرف اللطيف من [اعتبار] الكشيف^(٢) » .

ويذكر ابن نباتة^(٣) من كلام الكندي في الفلسفة : « علوم الفلسفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضي في التعليم ، وهو أوسطها في الطبع ، والثاني علم الطبيعيات ، وهو أسفلها في الطبع ، والثالث علم الربوبية ، وهو أعلاها في الطبع . وإنما كانت العلوم ثلاثة لأن المعلومات ثلاثة : إما علم ما يقع عليه الحس ، وهو ذوات الهیولی ؛ وإما علم ما ليس بذی (٤) هیولی ، (وهو) (٥) إما أن يكون لا يتصل بالهیولی البتة وإما أن يكون قد يتصل بها . فأما ذوات (٦) الهیولی فهي المحسوسات ، وعلمها هو (٧) العلم الطبيعي ، وأما (ما ليس بذی هیولی فهو إما) (٨) أن يتصل بالهیولی ، ولكن (٩) له انفراداً بذاته كعلم الرياضيات التي هي العدد والهندسة والتنجيم والتأليف ، وإما ألا (١٠) يتصل بالهیولی البتة ، وهو علم

(١) الكشيف هو الجسماني المركب واللطيف هو الروحاني البسيط .

(٢) يعنى من النظر في الكشيف كنقطة بداية للاستدلال .

(٣) شرح العيون ، طبعة بولاق ص ١٢٥ — قارن كتاب الجواهر الخمسة ، فيما يتعلق بتقسيم الأشياء بحسب علاقتها بالهیولی .

(٤) في الأصل : لدى .

(٥) ما بين القوسين زيادة اجتهدية لكي يصلح المعنى .

(٦) في الأصل : ذات — وقد أصلحناها بحسب ما قبلها .

(٧) في الأصل : وهو .

(٨) ما بين القوسين زيادة اجتهدية لإصلاح المعنى .

(٩) في الأصل : فإن

(١٠) في الأصل : لا .

البروتية ، (١) .

نلاحظ أنه فيما يتعلق بمعاني الفلسفة يلم الكيندى بآراء أفلاطون ، كما أنه فيما يتعلق بتقسيم الفلسفة وفضل بعض أقسامها على البعض الآخر يتمشى مع رأى أرسطو . وإن النظر في منهج الكيندى في دراسة الفلسفة ، وخصوصا النظر في شأن الرياضيات بالنسبة للمعرفة الفلسفية يدلان على تأثر بروح أفلاطون — كما سنرى .

برنامج الدراسة الفلسفية ومنهجها .

يبين الكيندى في إحدى رسائله إحصاء كتب أرسطو (٢) بحسب عدتها وترتيبها ، ويقول إنه لا غنى للتعلّم — إذا أراد نيل الفلسفة — عن دراسة هذه الكتب على الولاء . لكن لا يصح أن يهجم المتعلّم على كتب أرسطو هجوما ، بل يجب عليه أولاً أن يتعلّم علوم الرياضيات ، لأن من جهل الرياضيات وأراد أن يدرس الفلسفة ، فإنه يستطيع أن يعكف على هذه الدراسة دهره كله ، ولكن يجب عليه ألا يطمع في أكثر من أن يصير راوية للآراء الفلسفية مردداً لها ، هذا إن كان قد أوتى ملكة الحفظ ؛ فأما تحصيل الفلسفة على حقيقتها فلن يتوفّر له . أما وجه الحاجة إلى المران في الرياضيات في نظر فليسوفنا فهو أنه لما كان أول العلم هو علم الجواهر الأولى المحسوسة وصفاتها أعنى الكم والكيف . . ألخ ، وكانت المعرفة الفلسفية الحقيقية للجواهر الأولى تحصل بتوسط الكم والكيف وكانت معرفة الجواهر الثواني ، أعنى المعقولات ، لا تيسر إلا بعلم الجواهر الأولى ، فإن من يعوزه علم الكم والكيف يجب ألا يطمع في العلم بالجواهر الأولى ولا في العلم بالجواهر الثواني ولا في شيء من العلوم الإنسانية جملة . وإذا كان الكيندى ، إلى جانب هذا الذى يقوله في رسالته في ترتيب كتب أرسطو ، قد ألف رسالة قائمة بذاتها في ، أنه لا تنال الفلسفة

(١) هذا النمى مضطرب ، ويجوز أنه قد سقطت منه بعض الألفاظ . ولكن فكرته واضحة : ذلك أن المعلوم إما أن يكون ماديا أو ذهنيا لا يوجد في الخارج إلا ملبسا للمادة أو مجردا عن المادة في وجوده وفي تفكّله . والعلوم تنوع بحسب ذلك ، وهذا يلخص رأى أرسطو باختصار ولا يخرج عنه .

(٢) ص ٣٥٩ فما بعدها .

إلا بعلم الرياضيات ، (١) عرفنا مقدار مسيرته لأفلاطون في قوله الذي كتبه على باب الأكاديمية ، وهو : « من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا » .

وإذا كان الكندي يعتبر أن الفلسفة هي العلم بحقائق الأشياء فلا جرم أن نجده كأنه يشعر بالخطر من استعمال ألفاظ لا تدل على حقائق ، وذلك بقوله إن مالا معنى له فهو لا يشتمل على مطلوب ، ولما كانت الفلسفة بحثا عن حقائق فليس من شأنها الاشتغال بالألفاظ التي لا مدلول وراءها (٢) ، فكان الكندي يحس بإحساس جوته إذ يقول في قصة «فاونست» ناقداً للأبحاث النظرية التقليدية « إنه حيث لا توجد المعاني تسنح للألفاظ فرصة سعيدة للاستعمال » .

أما منهج الدراسة الفلسفية فهو ، كما نجده عند الكندي ، استنباطي بالإجمال إلا أنه من حيث التفاصيل توجد بعض الفوارق .

يقول الكندي أن للعرفة وسيلتين ، لكل وسيلة منهما موضوعها (٣) .

فهناك (أولاً) الإدراك الحسي . وهو مشترك بين الإنسان والحيوان ، ولا مؤونة فيه ولا صعوبة ، وهو يدرك المحسوسات المادية الجزئية الدائمة التغير التي لها صورة في الخيلة والتي هي أقرب إلى الإنسان منها إلى حقائق الأشياء . والمعرفة الناشئة عن الإدراك الحسي ، غير ثابتة نظراً لعدم ثبات موضوعها من حيث الكم ومن حيث الكيف .

وهناك ثانياً العقل الذي يدرك الحقائق العميقة التي هي أبعد عن الإنسان لكنها أقرب إلى طبيعة الأشياء . وهي معقولات صرفة لا تتمثل لها صورة في الخيلة ، وهي شبيهة بالبدهييات ، كحكمنا باستحالة اتصاف الشيء في وقت واحد ومن جهة واحدة بأنه كذا ولا كذا ، وشبهة بالقضايا التي يمكن إقامة الدليل النظري عليها مثل قولنا إنه لا يوجد خارج العالم خلاء ولا ملا . والكندي يريد من هذا التمثيل أن يفرق بين المناهج في المعرفة ، فلكل موضوع وسيلة خاصة :

فالجزئيات المادية المتغيرة منهجها مستند إلى الحس والخيلة ، ولا يصح فيها

(١) الفهرست لابن النديم ص ٢٥٥ — ٢٥٦ ؛ ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٩ ؛

الفقطنى ص ٢٤١

(٢) ص ١٢٤ — ١٢٥ من الرسائل .

(٣) ص ١٠٦ فما بعدها .

يتعلق بها أو بالأشياء الطبيعية بوجه عام أن نستعمل الفحص التعليمي ، ، أعني المنهج الرياضي الاستنباطي .

والأشياء الرياضية منها استنباطي برهاني .

(أما موضوع مابعد الطبيعة فإنه لما كان مجرداً ، غير متحرك ، ولا تعلق له

بالهوى بَشَّة ، وكان واضحاً أمام العقل وليس له مثال أو صورة في النفس ، كان منهجه نظرياً استنباطياً . والكندى يشير إلى أن سبب تحير الكثيرين من الباحثين في موضوعات مابعد الطبيعة هو أنهم لم يقدرُوا على تعقلها خالصة من شوائب الحس والخيال ، وأنهم بالاختصار قصروا عن تجاوز مرتبة الصياني والعوام الذين يتعلون بواسطة الحواس والخيال ومن طريق الخطب والشعر والقصص الخ . ويلخص الكندى فكرته في هذه العبارة : « ينبغي أن نقصد بكل (١) مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعاً (٢) ، ولا في العلم الإلهي حساً ولا تمثيلاً ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية (٣) ، ولا في البلاغة برهانا ، ولا في أوائل البرهان برهانا (٤) — فإننا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطابنا وعسر علينا وجدان (٥) مقصوداتنا (٦) »

وهكذا نجد أن المناهج تتحدد لكل علم بحسب طبيعة موضوعه ونجد أن منهج الفلسفة بمعناها الخاص هو المنهج الرياضي الاستنباطي .

الحقيقة :

يقول الكندى إن الفلسفة هي « علم الأشياء بحقائقها ، لأن كل شيء له حقيقة ، وإن في معرفة الحق كمال الإنسان وتمامه .

(١) هكذا النص في الأصل ، ويمكن القراءة على نحو آخر .

(٢) الإقناع هنا بمعنى الدليل الذي يقنع من طريق الخيال أو الخطابة أو ناحية الإحساس لا من طريق إقامة البرهان العقلي الدقيق .

(٣) يعني الأقيسة .

(٤) يقصد بأوائل البرهان البديهيات ، فانها لا برهان عليها راجع ص ١١١ — ١١٢ من الرسائل .

(٥) يعني إدراك مطالبنا العلمية ومعرفةها .

(٦) هذا النص في ص ١١٢ من الرسائل .

وتقديس الحق والعلم والعناية بهما من المميزات الأساسية للإسلام وللروح الإسلامية من أول الأمر . ولذلك اجتهد المسلمون في تعرف ثمرات الفكر الاجنبى في كل علم ، وفي ضمّه ، أيا كان مصدره ، إلى تراثهم الفكرى . وكان شعار الباحثين المسلمين ، لما انفتحت عليهم العوالم الفكرية للأمم الأخرى ، أن يذكروا آيات القرآن الكثيرة في الخوض على العلم وفي امتداح الحكمة . وكان شعارهم كلمات جميلة ينسبها مؤرخو الفلسفة المسلمون للنبي عليه الصلاة والسلام مثل : « نَعْمُ الْهُدَى وَنَعْمَتُ الْعَطِيَّةِ الْكَلِمَةُ الطَّيِّبَةُ مِنْ كَلَامِ الْحَكَمَةِ ، يَسْمَعُهَا الرَّجُلُ الْمُؤْمِنُ ، ثُمَّ يَنْطَوِي عَلَيْهَا ، حَتَّى يَهْدِيَهَا لِأَخِيهِ الْمُؤْمِنِ » ، « الحكمة ضالة المؤمن ، يأخذها من حيث وجدها ، ولا يبالي من أى وعاء خرجت » ، « من زهد في الدنيا أسكن الله الحكمة في قلبه وأنطق بها لسانه » ، ومثل وصية النبي لحذيفة : « خالط الحكماء وسائل العلماء وجالس الكبراء » (١) ، ومثل الكلمة التي ينسبونها إلى علي رضي الله عنه : « لا تعرف الحق بالرجال ، اعرف الحق تعرف أهله » . وقد اعتبر المسلمون ، تمشيا مع دينهم ، أن الحكمة ، إلى جانب الإيمان ، سبيل إلى النجاة بالروح من علائق هذه الدنيا وآفاتنا ومعاطبها (٢) . وكان المهم عندهم هو أن تتسم المعارف التي يقتنونها بسمه الحق .

فلا عجب أن نجد الكندى ، فيلسوف العرب والمسلم الغيور ، يعرف للحق قدره ، فيقول مثلا (٣) : « وينبغي لنا ألا نستحي من الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا ؛ فإنه لأشئ أولى بطالب الحق من الحق » ، وليس ينبغي بخس الحق ولا تصغير بقائه ولا بالآتي به ، ولا أحد بخس الحق ، بل كل يشرفه الحق ، ويعبر الكندى عن شكره لكل من جاء بشئ من الحق مهما كان يسيرا ؛ لأن معرفة الحقيقة ثمرة لتضامن الأجيال الإنسانية في عصور متطاولة ، كل جيل يضيف إلى التراث الإنساني ثمرة فكره ويمهد السبيل لمن يجرى بعده .

(١) راجع ص ٥ — ٦ من كتاب نزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزورى — صورة فوتوغرافية بمكتبة الجامعة . بل يذكر الشهرزورى ما يؤخذ منه أن النبي عليه السلام كان يعرف أخبار أرسطو وكان يقدره حق قدره . وهذا يحتاج إلى تحقيق .

(٢) راجع نهايات رسائل الكندى مثلا .

(٣) ص ١٠٣ من الرسائل .

وكان الكندي ، إذ يقول إن حياة الفرد الواحد ، مهما طالت ومهما توفرت على البحث وصبر على الدأب فيه وعلى إلفاظ النظر ، لا تكفي لمعرفة الحقيقة الكاملة — كأن الكندي يعبر عن روح جوته إذ يقول : إن الحياة قصيرة ، ولكن فن المعرفة طويل . يقول فيلسوف العرب : « ومن أوجب الحق ألا نندم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقة الجدية ! فإنهم ، وإن قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته ، و [لا] سيما إذ هو بين عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينل الحق — بما يستأهل الحق — أحد من الناس بجهده طلبه ولا أحاط [به] جميعهم ؛ بل كل واحد منهم ، إما لم ينل منه شيئا وإما نال منه شيئا يسيرا ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق . فإذا جُمع يسير ، ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين ببسير الحق ، فضلا عما أتى بكثير من الحق ، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقيقة الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ؛ فإنهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مددنا كلها ، هذه الأوائل الحقيقة التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية ؛ فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصرا بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإثارة التعب في ذلك . وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد ، وإن اتسعت مدته واشتد بحثه ولطف نظره وآثر الدأب ، ما اجتمع من شدة البحث وإلفاظ النظر وإثارة الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة ... » (١)

واذن فعند الكندي أن بين طالبي الحقيقة نسبا ، مرجعه إلى وحدة الاهتمام وإلى الميراث النافع الذي يتركه كل واحد منهم لمن يخلفه ، مؤهلا له للسير في طريق الحقيقة مسافة أبعد ومستوجبا منه للسلف عظيم الشكر (٢) . لذلك يشعر

(١) ص ١٠٢ من الرسائل

(٢) وهو يعجب بقول أرسطو لئنما يجب أن نشكر آباء من جاءوا بالحق لأنهم سبب كونهم . راجع ص ١٠٣ من الرسائل ، وما بعد الطبيعة لأرسطو ، الكتاب الثاني ص ٩٩٣ ب س ١٠ — ٢٠

فيلسوف العرب بأن عليه أن يقوم بنصيبه من المساهمة في بناء الحقيقة المتكامل؛ وذلك بأن يعرض آراء القدماء الصحيحة عرضاً يقصد فيه أقوم الطرق وأسهلها سلوكاً على طالبى الفلسفة وبأن يكن على قدر طاقته مالم يكملوه، وبذلك يسير بالمجهود الفلسفى إلى الأمام. (١)

الدين والفلسفة

الكندى عربى مسلم، ينتمى إلى دين موحى به؛ ولا بد أن تعرض بالنسبة له مشكلة العلاقة بين الفلسفة والوحى. وكان بين المفكرين المسلمين فى عصر الكندى من ضرب عن الجدل صفحا ورفض إقامة العقائد عليه، تجنباً لزعزعة أساس العقائد أو جعلها قائمة على أساس ظنى نسبي. وقد أراد هذا الفريق أن يكتبنى بالحقيقة التى تضمنها الوحى، شاعراً بها بقلبه، متأملاً لأدلتها القرآنية الواضحة بعقل سليم، وموجها حياته فى ظاهرها وباطنها نحو الحق والخير، تحقيقاً لفكرة المؤمن الخير كما تصورهما. وكان هذا هو مسلك المعروفين بطائفة السلف من كبار الفقهاء فى ذلك العهد، كما كان مسلك الزهاد والصوفية الأخلاقيين. وكان ثم فريق الباحثين فى الدين بالنظر العقلى وقد حاولوا أن يضعوا أصول الدين فى صورة عقلية فلسفية وأن يؤيدوها بالأدلة الجدلية والمنهج الفلسفى وأن يستعينوا بالآراء الفلسفية فى بناء مذاهبهم، إلا أنهم أسرفوا فى نزعتهم العقلية حتى اصطدموا أحياناً بالأسس التى يقوم عليها الوحى نفسه (٢)، وهؤلاء هم المعتزلة. ولا يخلو منطق مذاهبهم من تقليل أهمية النبوات. ويظهر أنه كان ثم إلى جانب النزعة العقلية تيار إلحادى عند بعض المفكرين، يميل إلى إنكار النبوة أو على الأقل إلى تضيق دائرة مهمتها بأن يجعلها مقصورة على نواح عملية مصلحية وتشريعية تعبدية، مع ترك الجزء الجوهرى فى العقيدة وفى فهم الكون وتوجيه الحياة الإنسانية للعقل. وكثير من العلماء المسلمين يردون أصل هذا التيار إلى البراهمة. ومهما يكن من خلاف بين الباحثين المحدثين فى ذلك، فإن هذه الفكرة هى أساس الاتجاه الإلحادى فى ذلك العصر، وهى تدخل ضمننا وإلى حد ما فى مذاهب المتكلمين

(١) نفس المصدر.

(٢) إن قول المعتزلة بالواجبات العقلية الاعتقادية منها والخافية لا يجعل للنبوة معنى. فارت

العقلين . وأخيراً كان هناك فريق العلماء المتمسكين بعلم الظاهر ، عقلهم قانوني متجه إلى المسائل الشرعية وغير ميسال إلى تدقيقات المتكلمين في أبحاثهم ولا إلى البحث النظري في مسائل العقيدة . ولم يكن هذا الفريق يخلو من قوم لهم في ذلك أغراض دنيوية من منصب أو جاه أو منفعة ما ، وهذا مما يزيد في عدائهم لأهل الكفاية العقلية وفي معارضتهم للنظر الفلسفي وأصحابه ، مع أن الفلسفة في ذلك العهد كانت ألزم شيء لتأييد الدين ودرء الخطر الذي كان يتهدد العقيدة البسيطة الواضحة بالتشويش الآتي من كثرة الآراء والمذاهب الدينية الفلسفية الجديدة ومن محاولات أعداء الإسلام من ثنوية ومانوية وديسانية وغيرهم أن يفسدوه من الداخل .

[وكان لابد للكندى ، من حيث هو فيلسوف مسلم ، يدخل الإسلام في اعتباره ، من وجه ما ، ميراثاً روحياً عززاً يعتقد أنه يطابق العقل — كان لابد أن يتخذ في مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة موقفاً واضحاً وأن يعالج المسألة من نواحيها المتنوعة ويقوم بواجبه كسلم ومتفلسف ، في علم وفهم وحزم : هو لا يرفض الفلسفة جملة ، لأن فيها آراء تعتمد على العقل والبرهان . ثم إن الفلسفة هي بحسب تعريف الكندى « علم الأشياء بمحقاتها » . ويدخل في ذلك ، بحسب رأيه علم الربوبية والوحدانية وعلم الفضيلة وكل علم نافع يهدي الإنسان إلى الخير ويتنكب به عن الشر ؛ وهذا في نظر الكندى هو ما جاء به الرسل الصادقون من عند الله (١) .]

أما عن الإسلام بنوع خاص ، كما يوجد في القرآن ، فالكندى يصرح بأن كل ما أداة النبي عليه السلام عن الله عز وجل يمكن أن يفهم « بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بظهوره الجمل » (٢) . ولكن الكندى يشترط لفهم معاني القرآن أن يكون المفكر من « ذوى الدين والآلباب » ، قادراً على فهم مقاصد كلام الوحي ، عارفاً بخصائص التعبير اللغوي وأنواع دلالاته عند العرب . ونجد مثلاً لتطبيق هذا المنهج في رسالة الكندى التي ألفها استجابة لسؤال تليذه الأمير أحمد بن المعتصم الذي طلب من فيلسوفنا

(١) س ٩٧ ، ١٠٤ من الرسائل .

(٢) س ٢٤٤ — ٢٤٥

أن يشرح له معنى آية : « والنجم والشجر يسجدان » (١) . وهى الرسالة التى سماها « رسالة فى الإبانة عن سجود الحرم الأقصى وطاعته لله عز وجل » . والكندى هنا يبين معنى السجود والطاعة فى اللغة حقيقة ومجازاً ، وينتهى إلى أن سجود النجوم لله — نظراً لأنه لا يمكن أن يقع منها السجود الحقيقى بحسب الاصطلاح الشرعى — معناه هو أنها . بجريانها على مجاريها والتزامها حركاتها الثابتة التى تنشأ عنها الظواهر الجوية والحوادث الأرضية من كون وفساد وتغير ، تحقق إرادة بارئها وتنتهى إلى أمره وتؤدى وظيفتها المعينة لها فى نظام العالم — وهذا ما يمكن أن يعبر عنه مجازاً بأنه سجود . وإن هذا الذى يعتقده الكندى من الاتفاق بين الفلاسفة والدين هو الذى يشجعه على الجراءة فى مهاجمته لأعداء الفلسفة .

فنجده يفضح سوء مقصدهم وتمسكهم بأغراض دنيوية وشخصية باطلة زائلة ، وذلك بأن يصفهم بأنهم « المتسّمون بالنظر فى دهرنا من أهل الغربه عن الحق ، وإن توجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فظتهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة فى الرأى والاجتهاد فى الأنفاع العامة الكل الشاملة لهم ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدّ سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التى قصروا عن نيلها وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجرية الواترة ، ذباً عن كراسيم المزورة التى نصبوها من غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ؛ لأن من تجر بشئ باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ؛ فمن تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتهرى من الدين من عاند قنينة علم الأشياء بمخائلقها ، وسماها كفرأ » (٢) .

ويحاول فيلسوفنا أن يلزم خصوم الفلسفة وجوب دراستها لأنهم فى دعواهم بطلانها يحتاجون إلى دليل ، وهذا لن يتيسر لهم إلا إذا درسوا الفلسفة ليقدموا البرهان على دعواهم .

ولكن ليس معنى هذا أن الكندى المسلم يتساهل مع الفلسفة إلى حد يدعو إلى التنازل عن الوحي أو النبوة أو إلى خلط ذلك بالفلسفة . بل هو يحمل بعض مؤلفاته خاصاً بإثبات النبوة على إطلاقها ، وهذا ما يجوز أن تكون

(١) سورة الرحمن (٥٥) آية ٦

(٢) ص ١٠٣ — ١٠٤ من الرسائل

قد تضمنته رسالته المسماة : « رسالة في تثبيت الرسل عليهم السلام » . ولا شك أن هذه الرسالة كانت موجّهة ضد منكرى النبوات أيا كانوا وأيا كان رأيهم في ضرورتها أو اختصاصها . والكندى من جهة أخرى يضم إلى ذلك محاولة دفاعية عن أديان الوحي من وجهة نظر أوسع ، عمادها البحث عن الجزء الجوهرى المشترك بينها ؛ وهذا ما ربما تدل عليه رسالته التى لم تصل إلينا والتى اسمها « رسالة في افتراق الملل فى التوحيد » وأنهم مجمعون على التوحيد ، وكل قد خالف صاحبه (١) .

ومن جهة أخرى ينبّه فيلسوفنا على الفرق بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة من حيث الطريق المؤدية إليها ومن حيث مصدرها وخصائصها . وهو يعالج هذه المسألة فى رسالته التى عنوانها « رسالة فى كية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة » . وقد يجوز أن الذى دعا فيلسوفنا إلى معالجة الموضوع فى هذه الرسالة بعينها هو أنه فيها كان يواجه مذهب أرسطو فى شموله وقوته وما يتجلى فيه من جهد إنسانى عظيم ، فكان ذلك سببا فى أن شعوره الدينى أو إيمانه بالنبوات وعلومها قد تنبّه لنفسه على نحو إرادى أو غير إرادى ، فلم يكن بد من أن يؤكد للنبوة خاصتها على نحو واضح . ورأيه يختلف عن التفسيرات التعسفية الوهمية التى نجدها عند فلاسفة الإسلام بعد ذلك (٢) .

يقول الكندى إن علوم الفلاسفة والعلوم البشرية العادية إنما تأتى ثمرة لتكليف البحث والحيلة والقصد إلى المعرفة والاعتداد بالرياضيات والمنطق فى زمان طويل ، طبقا للنهج العلمى والفلسفى . أما علوم الأنبياء - وهى تشمل ما تشمله علوم الفلسفة من حقائق ظاهرة وخفية - فهى غير محتاجة إلى شئ مما تقدم ، لأنها تكون من طريق فعل إلهى فى نفوس الأنبياء ؛ وهذا الفعل يطهرها وينيرها ويهيئها للعلوم الإلهامية بإرادة الله . وهذه فى نظر الكندى خاصة عجيبه تعلو على الطبيعة ، وهى تميز بين الأنبياء وبين غيرهم وتؤثر فى الناس

(١) راجع ما يقوله دى بور مما يجوز أن يكون تفصيلا لفكرة الكندى فى هذا الشأن ، ودى بور لا يذكر مرجعا لذلك - تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٢٨ من الطبعة الثانية .
(٢) راجع رأى الفسارابى مثلا فى ص ١٥٩ من كتاب دى بور ، ط . ثانية ، خصوصا الموضوع المشار إليه من كتاب المدينة الفاضلة .

فيخضعون للأنبياء وينقادون إليهم ، كأنما قد انعددت الفطر الإنسانية على تصديق الأنبياء وقبول علومهم .

أما من حيث الخصائص فإننا نجد علوم الأنبياء — عند تأمل صورتها اللفظية — موزجة بينة محيطة بالمطلوب قريبة السبيل إلى العقل النير الصافي ، لأنها تفيض عن معين العلم الإلهي الأزلي الكامل الذي لا نهاية له . ويضرب الكندي لذلك مثلاً من الوحي الذي نزل على محمد عليه السلام ، وهو ما جاء في القرآن جواباً عن سؤال وجهه منكر و البعث من العرب ، وهو قولهم : « من يحيي العظام ، وهي رميم ؟ » .

وهنا يفسر الكندي الآيات التي أوحاها الله جواباً على ذلك ، من قوله تعالى : « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » ، إلى قوله : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له : كن ! فيكون » (١) ، تفسيراً فلسفياً ، هو مثال للتفسير الفلسفي في ذلك العصر ؛ وفيه يبرز فيلسوفنا الأصول النظرية التي تتضمنها هذه الآيات من جهة ، ويستخرج النتائج التي تلزم عنها من جهة أخرى ، وهي :

(١) — وجود الشيء من جديد ، بعد كونه وتحلله السابقين ، ممكن ، بدليل مشاهدة وجوده بالفعل مرة ، لا سيما أن جمع المتفرق أسهل من إيجاد وإبداءه عن عدم ، وإن كان لا يوجد بالنسبة لله شيء هو أسهل وشيء هو أصعب — هذا الدليل موجود في الآيات في كلمات قليلة : « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » .

(٢) — ظهور الشيء من نقيضه ، كظهور النار من الشجر الأخضر ، يمكن وواقع تحت الحس . وإذن يمكن أن تدب الحياة في الجسد المتحلل الهامد مرة أخرى ، وذلك أيضاً على أساس المبدأ الأكبر ، وهو أن الشيء يمكن أن يوجد من العدم المطلق بفعل المبدع الحق — هذا الدليل موجود في آية : « الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً ، فإذا أنتم منه توقدون » . وقد انتفع به الأشعري في إثبات إمكان البعث (٢) .

(١) الآيات الأخيرة من سورة ٣٦ ، يس .

(٢) راجع رسالة الأشعري في « استحسان الخوض في الكلام » طبعة حيدر آباد

ص ٥ - ٦ . والأشعري يستفيد في هذا الباب بروح تفكير الكندي على نحو ظاهر .

(٣) - خلق الإنسان أو إحياءه بعد الموت أيسر من خلق العالم الأكبر بعد أن لم يكن ، وهذا هو مضمون آية : « أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ ! بلى ! وهو الخلاق العليم » .

(٤) - الخلق ، والفعل مطلقا ، مهما عظم المخلوق ، لا يحتاج من جانب الله المبدع لا إلى مادة ولا إلى زمان - خلافا لفعل البشر الذى لا يتم إلا فى زمان . ويحتاج إلى مادة تكون موضوع الفعل ؛ وهذا هو معنى آية : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن ! فيكون » . وهذه الآية ، فى رأى الكندى ، إجابة عما فى قلوب الكفار من النكير بسبب ظنهم أن الفعل الإلهى المتجلى فى خلق العالم الكبير يحتاج إلى زمان يناسب عظمته ، قياسا منهم لفعل الله على فعل البشر ، لأن فعل البشر لما هو أعظم يحتاج إلى مدة زمانية أطول ، فجاءت الآية حاسمة فى بيان نوع الفعل الإلهى وأنه إبداع بالإرادة الخالقة والقدرة المطلقة ، لا يحتاج إلى مادة ولا إلى امتداد زمانى .

ولا يغفل الكندى عن اعتراض شكلى يمكن توجيهه إلى فكرة الخلق المطلق من طريق أمر التكوين الإلهى ، وهو قول الله للشيء : « كن » ، ذلك أن الشيء ، ما دام لم يبرز إلى عالم الوجود ، لا يمكن أن يوجه إليه خطاب . يقول الكندى إن التعبير فى آية : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن ! فيكون » ، تعبير مجازى ، فيه يوصف الشيء بما ليس له ، وهذا النوع من المجاز معروف فى لغة العرب الذين خوطبوا بالقرآن والذين من عادتهم أن يستعملوا فى كلامهم عن الأشياء ما لا يكون لها فى الطبع . ويسوق فيلسوفنا على سبيل التمثيل لذلك ، البيتين المشهورين فى مخاطبة الليل لامرئ القيس بن حجر الكندى (١) وهو أحد أعضاء أسرة فيلسوف العرب الأولين .

يقول الكندى بعد تفسيره هذه الآيات الكريمة : « فأى بشر بقدر بفلسفة البشر أن يجمع ، فى قول بقدر حروف هذه الآيات ، ما جمع الله ، جل وتعالى ، إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها من إيضاح أن العظام تحيى بعد أن تصير رميا وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشيء يكون من نقيضه ؟ !

كَلِّتَ عَنْ ذَلِكَ الْأَلْسُنَ الْمُنْطَقِيَّةَ الْمُتَحِيلَةَ^(١) وَقَصُرَتْ عَنْ مِثْلِهِ نَهَائِيَّاتُ الْبَشَرِ وَحُجِّبَتْ عَنْهُ الْعُقُولُ الْجَزْئِيَّةُ^(٢) !

وهكذا نجد عند الكندي نموذجا من تفسير القرآن تفسيراً فلسفياً ، لا تكلف فيه ولا إغراب ، يجب أن نضعه إلى جانب التفسيرات التي حفظت إلينا عن ذلك العهد مثل تفسيرات النظام^(٣) ، وأبي الهذيل والجاحظ من المفكرين المتفلسفين ، لكي نعرف كيف فهمت آيات القرآن في ذلك العصر في ضوء التفكير النظري ، وكيف كانت هذه الآيات مصدراً لأصول وآراء وبواعث فكرية ومثارا لمشكلات وحلول لها تقابل ما يوجد في الميدان الفلسفي ، وكيف احتج بها المتكلمون أو استندوا إليها في أدلتهم^(٤) ، وكيف كان القرآن بوجه عام عاملاً موجهاً للفكر الفلسفي .

وبجمل القول أن الكندي مع سعة معارفه ومعرفته الجيدة بمذاهب اليونان ، خصوصاً أرسطو ، يقف في أرض الدين بقدم ثابتة ، فيدافع عن النبوة بالإجمال وعن النبوة المحمدية خاصة ، ويفهم الوحي الإسلامي فهماً فلسفياً . ولا تفتأ تظهر في رسائله عبارات واضحة تدل على روح الإيمان العميق . وهو كما سنرى يخالف أرسطو في قدم العالم ويؤكد العناية الإلهية وصفات الإله المبدع الفعال المدبر الحكيم . ويخرج من نظره الفلسفي بوجه نظر عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفي وتنتهي إلى مذهب ديني فلسفي معاً . وهذا ما قد يجوز أن البيهقي أراد أن يعبر عنه بقوله أن فيلسوف العرب قد جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات^(٥) .

بناء العالم^(٦)

بأخذ الكندي في تصويره لبناء العالم المادي بمذهب أرسطو من بعض

(١) ولعلها الخيلة بمعنى النكرة . (٢) نفس المصدر المتقدم .

(٣) راجع كتابنا عنه ص ٤٠ فما بعدها وص ١٤٧ .

(٤) نجد هذا في مواضع متفرقة من كتاب الانتصار للخطايا وفي كتاب الإبانة ورسالة استحسان الخوض في الكلام للأشعري وغير ذلك من كتب الكلام الأولى بل في كتب الفلسفة مثل كتب الفارابي وابن سينا .

(٥) تنمة صوان الحكمه ص ٢٥ من طبعة لاهور ١٣٥١ هـ .

(٦) راجع رسالة الكندي في العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص ٣١٤ فما بعدها ورسائله في طبيعه الفلك ، وستظهر في الجزء الثاني من هذه الرسائل .

الوجوه ، ويخالفه من وجوه أخرى : في وسط العالم هذه الأرض وما عليها من الحرث والنسل ، وهى كرة ثابتة فى مكانها ، وتحيط بها كرة من الماء ، على سطح الأرض وفى الطبقات الأولى من الجو ، وتحيط بذلك كرة من الهواء ، تحيط بها أخيراً كرة من النار^(١) . وهذه هى العناصر الأربعة التى يأخذ كل منها مكانه الطبيعى بحسب خاصيته الأساسية — الحرارة أو البرودة أو اليبس أو الرطوبة . وبحسب فعلها الناشئ عن درجة تغلبها وما يترتب على ذلك كله من خفة أو ثقل وسرعة أو بطء ، بحيث تترتب هذه العناصر ، كل فى مكانه الذى يطلبه ، حتى ينتهى إليه بحركة طبيعية ، فإذا وصل إليه لا يتعداه . وهكذا تكون الأرض هى أسبق العناصر إلى المركز ويلبها الماء ، ويكون أسبقها فى اتجاه نهاية العالم النار ويتلوها من الداخل الهواء . فالتضاد بين النار والأرض فى الكيفيتين الفاعلتين للخفة والثقل وهما الحرارة والبرودة ، وكذلك توافقهما فى الكيفية المنفعلة ، وهى اليبس المسبب للسرعة فى الخفيف والثقل ، يجعل كلا منهما فى طرف ، بحيث يكون التباعد بينهما على أقصى ما يكون بين جرمين . أما الهواء والماء فهما وإن كانا متضادين فى القوة المسببة للخفة والثقل ، فهما متوافقان بالرطوبة فى القوة الفاعلة للبطء ، فاتخذوا مكاناً وسطاً ، وإن كان الهواء أقرب إلى خارج الكون من الماء .

وبين كرات هذه العناصر تداخل فى حدودها المشتركة ، لكن ليس بينها تفاعل ، وإلا لتحولت إلى طبيعة واحدة . أما العلة التى تسبب ما يقع فيها من تغير فهى عوامل ناشئة عن أوضاع الأجرام العليا وحركاتها وموقعها بعضها بالنسبة لبعض وبالنسبة للأرض ، بحسب النظام الذى وضعته الإرادة الإلهية الحكيمة^(٢) .

وبعد أكر العناصر تتراص الأفلاك بأجرامها ، من الفلك الذى فيه القمر إلى الفلك الأقصى الذى يحيط بالعالم ؛ وهو فلك مقفل ، ليس خارجه شئ ، لا خلأ ولا ملاء ، أى لا مكان خال ولا مكان مملوء بحسب^(٣) . وإذا كانت العناصر

(١) يثبت السكندى كرية هذه العناصر فى رسالة خاصة يجدها الفارى فى الجزء الثانى ، وعنوانها : رسالة فى أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل .

(٢) راجع رسالة العلة الفاعلة القريبة .

(٣) يثبت السكندى هذا فى كتابه فى الفلسفة الأولى ص ١٠٨ — ١١٠ من الرسائل

التي في داخل الفلك لا تتحرك إلا حركة مستقيمة : إما من الوسط نحو الخارج وإما من الخارج نحو الوسط ، فإن حركة الفلك دائرية . هو يدور حول نقطة ثابتة هي مركز العالم . وبما أن حركة الشيء تكون بحسب طبيعته أو تركيبه ، بحيث تكون الحركة البسيطة للجسم البسيط والمركبة للمركب وتكون حركة المركب بحسب العنصر الغالب في تركيبه ، فلا بد أن تكون الأشياء المختلفة في الحركة مختلفة في الطبيعة والكيفية الغالبة عليها — وهذه قاعدة أساسية — وأن يكون للفلك تبعاً لذلك طبيعته التي تخالف طبيعت العنصر الأربعة ^(١) . فبما أن حركته دائرية فهو ليس له صفات العناصر الأربعة ، فهو ليس بخفيف ولا ثقيل ولا حار ولا بارد ، ولا رطب ولا يابس إلخ . وإذا كانت العناصر كائنة فاسدة في بعض أجزائها ، فإن الفلك لا يعتريه كون ولا فساد ولا نمو ولا نقص ولا استحالة سوى الحركة المكانية ، بل هو ثابت الحال بسيط الطبيعة ، دائم الحياة بالشخص ، وإن كان حادثاً ؛ لأنه « مبتدع ابتداء » عن عدم ككل شيء سوى الله ، ولأنه — على الأقل — مركب من هيولى وصورة ، والمركب حادث (ص ١٦٩ ، ٢٥٣ من الرسائل وكلام الكندي في التركيب في الجزء الثاني) . وهو لا يمكن أن يكون مركباً من العناصر الأربعة ، وإلا لما كانت حركته دائرية من جهة أو لتغالبت أركانه التي يتألف منها وتفاست حتى ينحل كما تنحل الأجسام المركبة من العناصر من جهة أخرى . والفلك الأقصى بما فيه من أجرام — يسميها الكندي الأشخاص العالية — كائن حتى ناطق بميز ، برى من قوى الشهوة والغضب ، متحرك حركة حيوانية مؤثرة في العالم الأسفل (أنظر رسالتى العلة الفاعلة وسجود الجرم الأقصى) .

والعالم في جملته قسمان : الأول يمتد من الأرض إلى حدود الفلك الذى فيه القمر ، وهو العالم المملوء بالعناصر الأربعة وما تركب منها . ولما كانت هذه العناصر ذات كفيات متضادة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، فهو عالم التغير والكون والفساد . غير أن العناصر ليست كائنة فاسدة في جملتها بل في بعض أجزائها فقط . أما المركبات منها من الأجسام الحية والحساسة المتحركة فهي كائنة فاسدة من حيث الشخص وإن كانت من حيث النوع باقية للمدة المقدرة

(١) يخص فيلسوفنا رسالة لإثبات ذلك ، يجدها القارىء في الجزء الثاني .

لها . والثاني يمتد من فلك القمر إلى نهاية العالم ، وهو ليس خاضعا لقوانين الكون والفساد ، لأنه ليس ذا كفيات كما تقدم . والعالم كله متحرك إما حركة مكانية بتغير فيها مكان الشيء ومركزه (حركة النقلة) أو بتغير فيها مكان أجزائه دون مركزه (حركة الفلك الدائرية) أو بتغير فيها الحدود التي تنتهى إليها نهاياته ، قرباً من المركز أو بعدا عنه (حركة الربو والاضمحلال) أو حركة تغير للكفيات المحمولة فقط (حركة الاستحالة) أو حركة تبدل لجوهر الشيء نفسه (حركة الكون والفساد = الوجود والعدم)^(١) . والكرة الأرضية التي عليها الحرث والنسل بالنسبة للعالم كالعلامة الصغيرة التي لا قدر لها^(٢) .

إلى هنا لا نكاد نجد شيئا جديدا عند الكندي ، لو قارنا آراءه بآراء أرسطو . ولكن الكندي يقول بحدوث العالم وبأنه قد أبدع دفعة واحدة ، سواء منه الفلك بما فيه أو عالم العناصر وما تركب منها والعناصر قد أبدعت لا في أماكنها الطبيعية التي تشغلها الآن ، بل مختلطة بعضها ببعض ، وإبداعها مقترن بحركتها . وكل منها طلب ، من المكان الذي أبدع فيه ، حيزه الذي يطلبه بحسب قوانين طبيعته . وإذا كان أرسطو يرى أن نظام العالم الحالى أزلى ناشئ عن شوق المادة إلى الله فإن فيلسوف العرب يرى أن العالم مخلوق بفعل إرادى حكيم من جانب المبدع ، وهو بما فيه من حكمة ونظام يحقق الإرادة الإلهية التي جعلت الأشياء بعضها عللا لبعض . فالعالم بقوانينه وجريان حركاته وحوادثه وخروج أشياء وحوادثه من القوة إلى الفعل ، ينتهى إلى إرادة فاعلة أو إلى أمر الأمر — كما يقول فيلسوفنا — وهذا عنده معنى من معانى الطاعة بل السجود لله .

وبالرغم من أن الكندي يعرف معنى العشق وفعله في الأشياء^(٣) ، فإنه يستبعد فكرة أرسطو في عشق المادة لله ويرى أن علاقة العالم بالله هى علاقة طاعة للإرادة الخالقة المنظمة . وبما أنه ليس فى الطبيعة شيء عبث ، كما يقول الكندي^(٤) فإن لكل شيء فى العالم وظيفته بحسب نظام الكل الذى وضعت الإرادة الإلهية .

(١) راجع أنواع الحركة فى ص ١١٧ ، ٢٠٤ ، ٢٥٩ من الرسائل . والكندي يمزج

معنى التنير والحركة والفعل عند أرسطو ويعتبرها كلها حركة بما فيها الكون والفساد .

(٢) ص ٢٥٦

(٣) ص ٢٤٩ — ٢٥٠

(٤) ص ٢٥٤

حدوث العالم :

لا يتعرض الكندي لبيان قصة خلق هذا العالم بما فيها من غموض ، ولا هو يجارى أفلاطون في خيالاته التي بين بها كيفية الخلق في قصة طيماوس ، ولا يستهويه مذهب أرسطو في المادة العاشقة للصورة والله ، بما هو أدخل في باب التصوير الفني منه في باب النظر الفلسفي ، ولا هو ينتفع — أخيراً — بنظرية الصدور المعروفة منذ المذهب الأفلاطوني الجديد ، والتي أريد بها تقريب الشقة التي لانهاية لها والتي تفصل بين الإله الواحد المتعالى البرىء عن المادة وبين عالم المادة الجسماني المتكثر المتغير ، من طريق ملئها بعدد متناه من كائنات متوسطة متحدة في روحانياتها ، فجاءت في الحقيقة فشلاً فلسفياً ودينياً ، مادته الخيال ، ولكن تشبث بها فلاسفة الإسلام بعد الكندي كما تشبث بها غيرهم من قبل — ونجد لها صورة واضحة في الفلسفة الإسلامية على يد الفارابي ؛ بل يضرب الكندي عن هذا وأمثاله صفحاً ويكتفي بأن يقرر في وضوح وصرامة ما ثبت لديه بالدليل من القول بأن هذا العالم يحدث من لاشئ بضرية واحدة ، في غير زمان ومن غير مادة ما ، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعاله أولى ، هي الله (١).

وجود هذا العالم وبقاؤه ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الإرادة الإلهية الفاعلة لذلك ، بحيث لو توقف الفعل الإرادي من جانب الله لانعدم العالم ضرية واحدة وفي غير زمان أيضاً (٢)

ودليل فيلسوفنا على حدوث العالم هو الدليل المستند إلى مبدأ التناهي في كل ماهو موجود بالفعل أرقد وجد بالفعل ، وهو الدليل المشهور عن المعتزلة في عصر الكندي . ولكن الكندي يقيمه على أساس فلسفي واضح متين . ويدل على أهمية مسألة التناهي وضرورة إثباته أن الكندي يتناولها في أربع من رسائله (٣) .

(١) يقول ساعد (س ٨٢) إن للكندي « كتاب التوحيد » المشهور باسم « فم الذهب » (؟) ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمان وإن الكندي نصر هذا المذهب بحجج غير صحيحة ، بعضها سوفسطائية وبعضها خطافية . ويظهر أن ساعدا يتعامل على فيلسوف العرب ، لأن أدلة الكندي كما سنرى أدلة جيدة ، وإن كان ليس بين أيدينا الكتاب الذي يذكره ساعد .

(٢) راجع مثلاً س ٢٤٣ ، ٢٤٧ من الرسائل .

(٣) س ١١٤ — ١٨٨ ، ١٩٢ ، ١٩٤ — ١٩٨ ، ٢٠٢ — ٢٠٩ من الرسائل .

ولا يمكن أن تبين قيمة رأى فيلسوف العرب في حدوث العالم إلا إذا عرفنا أولا ، رأى أرسطو في قدم العالم ، وخصوصا أدلته التي أراد بها إثبات أزلية الحركة وبقائها .

يقول أرسطو بتناهي هذا العالم من حيث الامتداد الجسمي في المكان ؛ وذلك على أساس أن العالم جسم ، وأن الجسم — لكي يكون جسما — لا بد أن يكون محدودا بسطح ، وأن من المستحيل أن يوجد جسم بالفعل لا نهاية له ، لأن اللامتناهي لا يوجد أبدا بالفعل (١) .

غير أن أرسطو يقول بقدم العالم من حيث حركته ومن حيث مدة وجوده . وهو يستند في ذلك إلى قضايا يقررهما ، مثل أن المبدأ المحرك للعالم ثابت ، ثم يستنتج منها — دون أن تؤيده في استدلاله ضرورة عقلية — وجوب قدم الحركة وبقائها و قدم المتحرك (العالم) وبقائه (٢) ؛ أو هو يستند إلى قضايا يضعها — دون أن يبرهن عليها برهنه كافية — ثم يجعلها أساسا لاستدلاله ، مثل قوله بقدم الهيولى (٣) ، أو هو يستند أخيرا إلى فكرة ارتباط الزمان بالحركة ، لأن الزمان هو مقدار الحركة — أو عدد الحركة كما يقول — من حيث التقدم والتأخر ، ولأنه لا يمكن تصور بداية للزمان ، نظراً لأن الإنسان يتخيل قبل كل زمان زمانا ، مما ينشأ عنه كله — في زعم أرسطو — أن العالم بشخصه قديم متحرك من الأزل إلى الأبد في زمان لا نهاية له .

ويسوق أرسطو لإثبات أزلية الحركة هذه الأدلة الآتية (٤) :

(١) يجد الفارئ أدلة أرسطو على وجوب تنامي الجسم في كتاب الطبيعة — الكتاب الثالث ، القسم الخامس (ص ١٢٠٤ س ٨ — ١٢٠٦ س ٨) وفي كتاب ما بعد الطبيعة — الكتاب الحادى عشر ، القسم العاشر (ص ١٠٦٦ ب — ١٠٦٧ ب) مثلاً . ونلاحظ أنها أدلة ليست في قوة دليل الكندي المسند إلى الرياضيات — كما سنراه بعد قليل — مهما كان مصدر دليل فيلسوف العرب .

(٢) راجع كتاب الطبيعة — الكتاب الثامن ، القسم السادس ، ص ٢٠٩ ب س ٢٥ — ٢٨ س ٣٢ — ٣٣ ، ص ١٢٦٠ س ٣ — ٢٠

(٣) راجع مثلاً كتاب الطبيعة — آخر الكتاب الأول ص ١٩٢ س ١٣ — ٣٤

(٤) كتاب الطبيعة — الكتاب الثامن ، القسم الأول ، ص ١٢٥١ ب . والنصوص المذكورة فيما يلى منقولة عن اليونانية مباشرة ، وذلك بفضل معاونة الزميل الفاضل الأستاذ أمين سلامة ، أمين حجرة النفود بمكتبة الجامعة .

أولا : الحركة هي « كمال المتحرك من حيث هو متحرك » (ἐντελέχεια) τοῦ κινητοῦ ἢ κινητον، يعني كون المتحرك بالقوة متحركاً بالفعل؛ فلا بد للحركة من أن يوجد المتحرك أولاً، كما أنه قبل الاحتراق لا بد أن يوجد ما يقبل الاحتراق، ثم يقول: إن الأشياء إما أن تكون حادثة أو قديمة؛ فلو كان كل واحد من المتحركات حادثاً لوجب أن يكون ثم تغير آخر أو حركة أخرى قبل التغير أو الحركة التي نحن بصدددها، بواسطة يحدث ماله بالقوة أن يتحرك ويحرك. ومعنى هذا — في رأى أرسطو — أن الحدوث تغير. وبما أن التغير ينشأ عن حركة متقدمة عليه، فلا بد أن يكون قبل الحركة التي حدثت بها الأشياء حركة أخرى؛ فافتراض حدوث الحركة تناقض، فلا بد أن تكون الحركة قديمة. ثم يقول فيلسوف اليونان: « أمّا لو كانت الأشياء موجودة دائماً بدون حركة، لبدأ التناقض من نفسه للتأملين؛ فإذا ساروا قليلاً أصبح التناقض أشد حتمية. فإذا كان بين الكائنات ما هي محركات وما هي متحركات، وكان، في وقت ما، يصبح أحدها محركاً أول والآخر متحركاً أول، وفي وقت آخر لا يكون شيء من هذا كله (متحركاً) بل يسكن، فلا بد أن شيئاً سابقاً تحرك، لأن السكون له علة ما، إذ السكون عدم وجود الحركة، وإذن فقد كان قبل الحركة الأولى تغير متقدم عليها. ومعنى هذا، بحسب تفكير أرسطو، أن سكون الأشياء التي افترض أنها قديمة ساكنة لا يكون إلا بعد حركة ويحتاج إلى علة تحدثه، فالحركة سابقة على السكون، فهي قديمة. ولكن هذه النتيجة التي ينتهي إليها أرسطو ليست لازمة لزوماً ضرورياً، حتى بحسب الفرض الذي يفترضه هو. هذا إلى أن افتراض وجود الحركة القديمة يؤدي إلى عين الإشكال.

ثانياً : يكون المحرك محركاً والمتحرك متحركاً، إذا توفر شرط تقاربهما، وهذا التقارب حركة، فلو كانت الحركة الأولى حادثة لكان قبلها حركة — فالحركة قديمة.

ثالثاً : لا يمكن أن يكون تقدم وتأخر إلا إذا كان هناك زمان، ولا يكون الزمان إلا إذا كانت هناك حركة فإذا كان الزمان هو عدد الحركة أو كان حركة، فما دام الزمان قديماً، فيجب أن تكون الحركة قديمة. بعد هذا يقول أرسطو رداً على أفلاطون الذي يقول بحدوث الزمان مع السماء: « إذا كان لا يمكن أن يوجد الزمان ولا أن يدرك إلا بالآن، وكان «الآن» شيئاً متوسطاً يصل البداية والنهاية

معا ، بداية الزمان المستقبل ونهاية الزمان الماضي ؛ فلا بد أن يكون ثمَّ زمانٌ دائماً ، لأنَّ نهاية آخر زمان نكون بصدده تصير مستقبلاً في « آن » ، لأننا لا يمكن أن ندرك من الزمان إلا « الآن » . وعلى هذا فبما أن « الآن » ، بداية ونهاية ، فلا بد بالضرورة أن يكون في ناحيته زمان دائماً . وإذا كان هذا هو شأن الزمان ، فمن البين أنه لا بد أن تكون الحركة أيضاً كذلك ، لأن الزمان حال من أحوال الحركة (١) .

أما فيما يتعلق بإثبات عدم فناء الحركة في المستقبل فإن أرسطو يستعمل نفس الاستدلال المتقدم من حيث الجوهر : فكما أن افتراض حدوث الحركة أدى إلى القول بتغير متقدم على الحركة الأولى ، أى أدى إلى القول بحركة سابقة ، فكذلك سيكون بعد الحركة الأخيرة — لو فرضنا فناء الحركة — تغير يأتي بعدها ، أى حركة ؛ ذلك لأن الأشياء — بعد وقوف الحركة — لن تزال في ذاتها قابلة للحركة والتحريك ؛ ومعنى هذا — في رأى فيلسوف اليونان — أنه يجوز أن تقع الحركة من جديد . هذا إلى أن الشيء القابل للعدم — يقصد أرسطو الحركة التى ستفنى — لا بد له من معدم ، وهذا لا بد له بدوره من معدم وهكذا إلى غير نهاية ؛ وهذا كله يتضمن الحركة ، فافتراض فناء الحركة يقتضى الحركة دائماً ، فنناؤها مستحيل ، فلا بد أن تكون الحركة أبدية .

إن الاضطراب وضعف أساس الاستدلال وعدم استناد مقدماته إلى العقل المطلق ، كل هذا ظاهر تماماً في كلام أرسطو ، كما أن المسيطر عليه نوعٌ من التحليل يضرب في عالم الوهم . وليس بين المبادئ التى يبنى عليها فيلسوف اليونان المبرز آراءه مبدأ صحيح سوى قوله بثبات العلة الأولى ؛ أما أدلته التى يسوقها بعد ذلك فليس بينها دلائل واحد ثبت أمام النقد أو يتضمن عنصر الإطلاق والضرورة الذى لا بد من توفره في البرهان لى يكون قطعياً ملزماً . ويمكن أن نلاحظ باختصار مثلاً أن أرسطو يقول بضرورة تقدم المتحرك على الحركة ، ولكنه لا يسير مع هذه الفكرة ولا يلتمس نوع العلة الفعالة التى تصلح حقيقة لإيجاد الحركة . ثم هو يفترض — كأحد الاحتمالات الممكنة عقلاً — حدوث الأشياء ؛

(١) تجرد دراسة الزمان أيضاً في كتاب ما بعد الطبيعة — الكتاب الرابع ، من القسم

بل هو تلوح أمامه فكرة الحدوث المطلق — أو الكون المطلق عن عدم — أو العدم المطلق عن الحدوث^(١) ، ولكنه لا يتمسك بمعنى الحدوث كنقطة بداية . ويستنتج ، بدلا من ذلك ، أن الشيء الحادث لا بد أن يتقدم عليه تغير أو أن يكون الحدوث حركة في المعدوم أو أن يكون المعدوم شيئا موجودا متعينا ، مع أن التغير لا يمكن — بحسب رأى أرسطو نفسه — أن يكون إلا بين طرفين ، وأن الوجود الحادث لا يقابله إلا العدم ؛ فبدلا من أن يتمشى أرسطو مع فكرة الحدوث التي يفترضها نراه يعدل إلى فكرة التغير أو فكرة الحركة في المعدوم ، مع أنها تناقض فكرة الحدوث وأن الحدوث لا يتحتم أن يكون حركة ، وأنه لا توجد حركة للحركة . ولا تغير للتغير^(٢) — ولا يجوز دخول ذلك في الاستدلال إلا على أساس فرض جديد — ثم ينتهى إلى ضرورة وجود شيء قبل الحدوث نفسه أو وجود حركة في المعدوم . وكذلك يفترض أرسطو قدم الأشياء وقدم سكونها ، فلا يتمسك بهذا الفرض تمسكا جديدا ، بل يفترض ضمنا أن هذا السكون جاء بعد حركة ؛ ولكن ذلك غير لازم ، إذا تمسكنا بالفرض ، وإلا للزم أن تكون الحركة في هذه الحالة مسبقة بسكون . . . وهكذا . ثم إن أرسطو يعتبر أنه لكي تقع الحركة لا بد من شرط التقارب بين المحرك والمتحرك ؛ ولكن هذا لا ينطبق إلا على التحريك المادى بالماسة أو نحو ذلك في حدود ميدان العلل الطبيعية . أما الحركة الأصلية المطلقة فلا تحتاج إلى ذلك ، وخصوصا أن أرسطو يقول بأن الإله يحرك العالم دون أن يتحرك هو نفسه ، ويحركه وهو مفارق للمادة من كل وجه ، فلا يقرب ولا يماس ، بل هو عند فيلسوف اليونان يحرك العالم ، وهو يجهل العالم . وهكذا يمكن أن نلاحظ كأنما يريد أرسطو إثبات قدم العالم بعد أن قرر قدمه من أول الأمر . ويرى أرسطو أن مهمة المحرك الأول بالنسبة للعالم لا تتجاوز تحريكه لمادة موجودة ، وذلك من حيث أن هذه المادة عاشقة للمحرك . وهذه الفكرة — إذا

(١) أنظر مثلاً ما بعد الطبيعة ص ١٠٦٧ ب س ٢١ فابده ، وقارن كتاب الطبيعة —

الكتاب الخامس ، القسم الأول ص ٢٢٥ ا س ١٢ — ٣٤

(٢) ما بعد الطبيعة — الكتاب الحادى عشر ، القسم الثانى ص ١٠٦٨ ا س ٨ فابده ،

وكتاب الطبيعة ص ٢٢٥ ا س ١٢ — ٣٤

صرفنا النظر عن تناقضها الداخلي — لا تتضمن في الحقيقة علاقة فعل بالمعنى الصحيح ، فضلا عن علاقة إيجاد ابتدائي أو إحداث أصيل ، مما يتحتم أن يفترضه الناظر ، كوجه من وجوه الاحتمالات الممكنة لا بد من النظر فيه . وإن إغفال أرسطو لذلك من أكبر الأخطاء التي نشأت عنها صعوبات كبيرة في مذهبه . وليس الإحداث أو الإيجاد مجرد تأثير لعل طبعية في معلول موجود ، عندما تتوفر لهذا التأثير شروطه ، من استعداد أو قرب أو تماس أو ما إلى ذلك ، بل هو فعل إبداعي أصيل تبرز به صورة من صور الوجود لم تكن موجودة من قبل ، من حيث ما هي عليه في ذاتها الظاهرة على الأقل . ولا يتحتم في هذه الحالة أن يوجد الشيء من مادة سابقة متعينة أو غير متعينة ، ولا أن يؤول الشيء إلى هذه المادة ، كما لا يتحتم أن يسبق ذلك تغير ما أو حركة ما ، ولا أن يكون فعل الإيجاد في ذاته تحريكا من جانب المحرك المطلق لشيء موجود أو معدوم ، ولا أن يكون هذا الإيجاد ، أخيراً ، قبولاً للحركة ، لأنه لا يوجد قبل وجود الشيء الحادث موضوعاً ما إلا تضليلاً من الوهم الخادع — هذا كله دون إنكارنا أن تكون الحركة أو ضدها من اللوازم التي لا تنفك عنها الموجودات المادية ، إذا وجدت بالفعل . والقول بحدوث الشيء بعد أن لم يكن ، بفعل علة كاملة مطلقة على النحو الذي يمكن أن يوجد الشيء عليه ، ليس متناقضاً أمام العقل الصرف ، لأنه لا يتضمن حكيم متضادين بالنسبة لشيء واحد — مثل قول القائل إن العالم موجود وإله في نفس الوقت ومن نفس الجهة معدوم أيضاً — بل هو يتضمن الحكم بأن معلولا موجود عن علة موجودة ، وكان — إذا قورن في الذهن بما هو عليه — غير موجود من قبل ^(١) . ونقول : في الذهن ، لأنه قد يخيل لمن

(١) قد يتوهم بعض من يتعير في مشكلة حدوث العالم أن هذا الحدوث لشيء إيجابي وجوده من عدم الطاق . وهذا الوهم باطل ، لأن الحادث إنما يوجد بفعل علته ، فليس وجوده وجوداً من لا شيء ولا وجوداً هو علة ذاته ولا وجوداً عن صدفة . والقول بحدوث العالم معناه في الحقيقة القول بوجود علة فعالة وفعلها ، علة فعالة بذاتها ولذاتها من الأزل إل الأبد ، وفعلها هو حقيقة هذه الأشياء التي نراها بحسب وسائلنا في المعرفة متعددة المظاهر والصور . وهذه المظاهر والصور متغيرة غير ثابتة الأحوال ولا واجبة الوجود ، فهي حادثة الشخص والصورة والأحوال — لا شك ، وإن كان فاعلها قديماً . ولا يستطيع الناظر أن ينظر هذه النظرة إلا إذا قدر على التخلص من نسبة الإدراك الحسي ووسائله وواجه الوجود الحق في ماهيته العميقة =

يتعقل معنى الوجود المتحقق باعتباره موضوعا للفكر أن قبله أو خارجا عنه عدماً يقابله موضوعيا ، على حين أن الأمر لا يتجاوز تقابلا في الذات المتعقّلة بين إدراك وجود موضوعي ، مع التنبّس إلى ذلك ، وبين حالة عدم هذا الإدراك من قبل ، مما يَحْتَسِلُ إلينا أن قبل الوجود أو خارجه عدما ؛ وما ذلك في الحقيقة سوى شعور منا بعد حالة المعرفة الجديدة علينا بحالة عدم المعرفة السابقة .

أما تصور أرسطو أن الهوى والزمان أزليان أبديان فذلك ناشئ عن الوهم ، لأن الوهم يعجز — لصلاته القريبة بالحس — عن أن يتصور جسما إلا آتيا من ، أو صائرا إلى جسم ، أو شبه جسم ، كما لا يستطيع أن يتصور زمانا إلا وقبله زمان وبعده زمان . والزمان بحسب تصور أرسطو له مرتبط بالتغير والحركة ، وهو شأن من شئون الحركة ، هذا إلى أنه لا وجود له ، عند أرسطو إلا إذا كان هناك شعور يدرك التغير والحركة . وبالرغم من أن هذا المفهوم للزمان ليس هو المفهوم الوحيد ، فإن الإنسان يجب أن يندش من أن يبنى أرسطو مذهبه على مثل هذه الفكرة السطحية في تصور الزمان . إن الزمان هو في الحقيقة مدة الوجود الایجابی الثابت مقدرة تقدير اكليا في شعور واعٍ ، يدرك امتداد وجود ذاته ، حتى مع افتراض أن هذا الوجود ساكن أو ثابت الحال غير متغير .

الحق أن أكبر ما أوقع أرسطو في مذهبه المعروف في قدم العالم هو أنه افترض أن المحرك الأول إنما هو محرك من حيث هو صورة مشوقة ، فليس بينه وبين العالم علاقة حقيقية ، بل هو — إذا أنعمنا النظر — فاعل أو محرك بالعرض . وليس هذا هو شأن العلة الحقيقية . هذا إلى أن نظرية أرسطو للإله

وفي ماهية فعله ، وقد خصصا على استشفاف الوحدة والثبات وراء الكثرة والتغير والتنوع . وهذه أول مراتب النظر العقلي الصحيح ، لأن من المعلوم في أول الفلسفة والعلم أن حقائق الأشياء بما فيها الإنسان المفكر نفسه ليست هي الأشخاص والصفات والأحوال البادية لنا على النحو الذي ندركه بالحواس أو نتصوره من طريقها . وهنا تسقط مشكلة قدم هذا العالم من حيث شخصه الحاضر للتغير وتصبح المشكلة هي مشكلة قدم فعل الفاعل المطلق أو عدم قدمه ، وهذه مسألة أخرى . وثم مشكلة أخرى قد تخطر للإنسان وهي : هل الأصل الذي نشأت عنه بفعل العلة المطلقة هذه الصورة التي عليها العالم قديم أم حادث ؟ وهذه مشكلة ثالثة . والمهم أن هذه الصورة التي عليها العالم حادثة . أما مسألة كيفية حدوثها أو مسألة نوع طبيعة العلاقة بين الفاعل المطلق وفعله فيها أيضا مسألتان أخريان . وفي هذا ما يعمد للنظر في مشكلة قدم العالم من وجهة نظر جديدة .

من شأنها أن تجعله أشبه بالعلة الطبيعية منه بالمبدأ العاقل القادر المريد الذي يفعل ، عن حكمة وقدرة وإرادة ، فعلا يعين صور الأشياء وأحوالها وعلاقاتها طبقا للقصد المناسب لذلك . ورأى أرسطو مجرد فرض أو زعم لا برهان عليه ؛ هو أشبه بتصور الفنان منه بتفكير الفيلسوف . وتقابله فكرة الفاعل المطلق بكل الصفات اللازمة للفعل ، وهذا ما يمكن أن تقام عليه الأدلة النظرية والكونية الطبيعية والأدلة المستندة إلى الغائية البادية في الكون جملة وتفصيلا وإلى التناسب في تركيب الأشياء ، بحيث تؤدي وظائفها تحقيقا لأغراض لا تتحقق إلا بذلك . والقول بفاعل مطلق على هذا النحو يؤدي منطقيا إلى القول بحدوث صور الأشياء كلها حدوثا مبتدأ ، دون وجود شيء آخر سوى العلة ودون انفعال أو تغير في ذات الفاعل من حركة أو قرب أو ماسة ؛ لأن هذه كلها من لواحق العلة المادية الطبيعية أو العلة الملازمة للبادة ، كما هو واضح .

وشرط الوجود الحادث أن يكون في ذاته ممكنا من حيث الصورة التي يكون عليها . وهنا تزول الصعوبات المتصلة بأولية الحركة والزمان والتغير أو بأبديتها جميعا ، لأن هذا لم ينشأ إلا عن عدم إدخال فكرة الحدوث في مجال الاعتبار — مع أن الحدوث مشاهد بالتجربة — وإلا عن التعثر في تشويش الوهم الحائل دون تأمل العقل المجرد لموضوعه .

لاشك أن كل مفكر ينظر في مذهب أرسطو لابد أن يؤدي به النظر إلى تبين ما يتضمنه هذا المذهب من صعوبات . وقد وقع هذا فعلا في تاريخ الفلسفة عند مفكرى الإسلام وعند غيرهم . ولاشك أن الكندي تأمل مذهب أرسطو وتنبه إلى ما في بنائه من نقط الضعف . ولذلك نجده لا يأخذ من مذهب أرسطو كله في هذا الباب إلا بمبدأين اثنين : أولها معقول ، وهو أن اللا متناهي لا يمكن البتة أن يتحقق كله بالفعل ، أي أنه لا يخرج كله إلى الوجود ؛ والثاني هو أن الجسم والزمان والحركة مرتبطة في الوجود ، لا يسبق أحدهما الآخر ؛ وهذا المبدأ يمكن إقامة الدلائل عليه . ثم يطبق فيلسوف العرب هذين المبدأين اللذين يأخذ بهما أرسطو أيضا تطبيقا مستقيما ، بحيث ينتهي إلى أن الجسم والحركة والزمان كلها متناهية ولها بداية ، فهي حادثة . وهو يسير في استدلاله على نحو طريف ، مستندا إلى مقدمات رياضية كثيرة يذكرها ؛ وهذه المقدمات

هى فى الحقيقة قضايا بديهية يثبتها أو د معقولة بغير متوسط ، (١) ، كما يقول الكندى . ولكنه يريد أن يسد باب اللجاج والجحود على المشكرين المكابرين ، فقرأه يقيم الدليل المنطقى على صحة المقدمات الأساسية مما يذكره ، وذلك بأن يبين ما يؤدى إليه القول بخلافها من التناقض ؛ وهو يستعين فى إقامة الدليل برموز الرياضيات والرسم المبين (٢) .
هذه المقدمات هى : (٣)

- ١ — الأَعْظَام المتجانسة التى ليس بعضها أعظم من بعض متساوية .
- ٢ — الأَعْظَام المتساوية أبعاد ما بين نهاياتها ، متساوية بالفعل والقوة .
- ٣ — الأَعْظَام المتناهية لا يمكن أن تكون لانهائية لها .
- ٤ — إذا زيد على أحد الأَعْظَام المتجانسة المتساوية عَظَمٌ مجانس لها صارت غير متساوية (أو صار العظمُ المزد عليه أعظمها وأعظم مما كان قبل الزيادة) .
- ٥ — إذا نقص من العظم شئ كان الباقي أقل مما كان قبل أن ينقص منه .
- ٦ — إذا نقص من العظم شئ ثم رد إليه كان الحاصل هو ما كان عليه العظم أولاً

- ٧ — لا يمكن أن يكون عِظَان متجانسان لانهائية لها ، أحدهما أقل من الآخر .
- ٨ — العظم الأصغر من كل عظمين متجانسين بعد الأكبر منهما أو بعد بعضه
- ٩ — الأَعْظَام المتجانسة التى كل واحد منها متناهٍ جملتها متناهية .

والمقدمات الأولى والرابعة والسابعة والتاسعة هى الأساسية التى يقيم الكندى عليها البرهان (٤) . وعلى أساس هذه المقدمات كلها الثابتة بالدليل أو المقبولة على أنها بديهية تفرض نفسها على العقل ، يشرع الكندى فى إثبات أنه لا يمكن أن يوجد جسم بالفعل لانهائية له .

(١) أنظر ص ٢٠٢

(٢) هذا ما نتجده فى رسالته فى إيضاح تنهى جرم العالم ص ١٨٦ فا بعدها

(٣) هذه المقدمات مأخوذة من جملة رسائله التى تكلم فيها عن تنهى العالم ، وهى تختلف فى العدد وفى الصيغة بعض الاختلاف — أنظر ص ١١٤ ، ١٨٨ ، ١٩٤ ، ٢٠٢ ، وقد جمعناها كلها هنا

(٤) ص ١٨٨ — ١٩١ من الرسائل .

والدليل يتلخص في أننا لو تصورنا من هذا الجسم المفروض أنه لا نهاية له بالفعل جزءاً محدوداً وفصلناه عنه بالوهم ، كان الباقي : إما متناهاً ، فيكون الكل متناهاً بحسب المقدمة التاسعة ؛ وإما أن يكون لامتناهاً ، وفي هذه الحالة الأخيرة لو زدنا عليه ما كان قد فصل منه بالوهم فإن الحاصل من ذلك — طبقاً للمقدمة السادسة — هو الذى كان أولاً ، أعنى لامتناهاً . لكنه بعد إضافة الجزء المفصول أكبر منه قبل هذه الإضافة ، طبقاً للمقدمة الرابعة والخامسة . وإذن يكون اللامتناهى أكبر من اللامتناهى أو يكون الشكل مثل الجزء ، وهذا تناقض ، وفيه خلاف لما تثبته المقدمة الأولى والسابعة . وإذن فلا بد أن يكون الجسم الموجود بالفعل متناهاً وأن يكون جرم العالم متناهاً تبعاً لذلك ^(١) .

ويطبق الكندي فيما يتعلق بالحركة الماضية والزمان الماضى نفس المبدأ ونفس الدليل الذى يستند إليه ، فيقول أولاً : إن كل ما يلحق الجرم أو يكون محصوراً فيه أو محمولاً فيه من حركة أو زمان لا بد أن يكون متناهاً ، نظراً لتناهى الجرم ^(٢) . ولو كان كل من الحركة الماضية أو الزمان الماضى لانهاية له لتختم خروج اللامتناهى إلى الفعل ، وهذا فى ذاته مستحيل ، كما تقدم — هذا من جهة . ومن جهة أخرى يقول الكندي : لو أن كلاً من الحركة الماضية أو الزمان الماضى لانهاية له لاستحال الانتهاء إلى الحركة الحالية أو إلى الزمان الحالى ، لأن ذلك لا يأتى إلا بعد أن يكون ما لانهاية له — سواء الحركة أو الزمان — قد تحقق بالفعل ، وهو غير ممكن . وفوق هذا فإننا لو ثبتنا انتباهنا على نقطة معينة من الحركة أو الزمان لكانت هذه النقطة من غير شك حداً فاصلاً ، كل ما قد سبقه أو كل ما يعقبه متناه بالضرورة ^(٣) ، مع فرق هو أن الماضى من ذلك متناه بالفعل ، على حين أن المستقبل منه سيكون متناهاً دائماً إذا وقع ، وإن كان يمكن — نظراً لإمكان تزيده المستمر — أن يعتبر لامتناهاً بالقوة . هذا هو الاستدلال المباشر المستند إلى المبدأ العام ، وهو أن ما لانهاية له لا يتحقق بالفعل .

(١) أنظر صورة الدليل فى ص ١١٥ — ١١٦ ، ١٩١ — ١٩٢ ، ١٩٤ — ١٩٦ من الرسائل

(٢) راجع مثلاً ص ١١١ — ١٩٦

(٣) أنظر ص ١٢١ — ١٢٣ ، ١٩٧ ، ٢٠٥ من الرسائل

ولكن يمكن أن يُسترد الدليل التفصيلي ، بحيث يؤدي إلى وجوب تناهي كل كمية ، سواء أكانت حركة أو زمانا أو غيرهما ، على نحو ما رأينا في الدليل على تناهي الجسم .

على أن الكندي^(١) — كأرسطو — يربط الزمان بالحركة ، ويربطهما أيضا بالجسم . فالزمان زمان الجسم ، أي مدة وجوده ؛ لأنه ليس للزمان وجود مستقل . والحركة هي حركة الجسم ، وليس لها وجود مستقل . والجسم أيضًا كان في هذا العالم متبدل بأحد أنواع التبدل ، سواء كان هذا التبدل حركة الجسم حول مركزه أو حركته من مكان إلى مكان آخر أو كان حركة ربو أو اضمحلال (زيادة أو نقص) أو حركة في صورة الاستحالة أو حركة جوهرية في صورة الكون والفساد (الوجود والعدم)^(٢) . وكل حركة معناها عدد مدة الجسم ، فالحركة إذن لا تكون إلا لالة زمان . وعلى هذا فلا بد أن تكون الحركة موجودة إذا وجد الجسم^(٣) ، لأنه لا يمكن أن يكون الجسم كان ساكنًا ثم تحرك ؛ ذلك أن جرم العالم إما أن يكون حادثًا أو قديمًا ، فإن كان حادثًا فإن وجوده عن عدم كون^(٤) ، والكون أحد أنواع الحركة ؛ وإذن فحدث جرم العالم حركة ، فالحادث والحركة متلازمان . أما إن كان الجسم قديمًا ساكنًا يمكن له أن يتحرك ، ثم تحرك بعد ذلك ، فعني هذا أن الشيء الأزلي يتغير ؛ ولكن القديم لا يمكن أن يتغير^(٥) . وإذا كان الجسم لا يوجد بدون حركة ، وكانت الحركة هي الشرط الأساسي لوجود الزمان ، وكان زمان الجرم هو مدة وجوده أو — كما يقول الكندي — هو المدة التي هو فيها هوية ، أو الحال التي هو فيها لانية^(٦) — فإنه يلزم من هذا كله أن الجرم والحركة والزمان موجودة معاً ، لا يسبق أحدها الآخر . ولما كانت كلها متناهية ، وخصوصاً لما كان الزمان لا يمكن أن يكون لا متناهياً ، فإن مدة وجود العالم متناهية ؛ فالعالم حادث^(٧) . ونلاحظ هنا أن الكندي

(١) أنظر ص ١١٧ من الرسائل .

(٢) راجع أنواع الحركة في ص ١١٧ ، ٢٠٤ ، ٢١٧ — ٢١٨ ، ٢٥٩ مثلاً .
والكندي لا يفرق بين الحركة والتغير .

(٣) ص ١١٧ — ١١٨

(٤) ص ١١٣ — ١١٤ ، ١١٨ — ١١٩

(٥) ص ١١٩ ، ٢٠٥

(٦) ص ١١٩ — ١٢٢ ، ١٩٧ — ١٩٨ ، ٢٠٣ — ٢٠٤

يخالف أرسطو مخالفة صريحة ، وذلك أنه على حين أن أرسطو ينكر أن يكون الكون (الحدوث المطلق) حركة ^(١) لأن ذلك يقتضى شيئاً تتم فيه الحركة ، نجد الكندي يقرر أن الإبداع (الحدوث المطلق) للجسم يقتضى بحركته . هذا إلى أن الكندي يقول بداية الزمان قولاً صريحاً ، خلافاً لأرسطو ^(٢) .

ثم أن الجرم مركب من هيولى وصورة ^(٣) ، والتركيب تغير وحركة ، فالجسم حادث متحرك من أول الأمر .

نلاحظ شدة اهتمام الكندي بإثبات حدوث العالم . وهو يصل إلى ذلك خصوصاً من طريق إثبات وجوب تنأى الزمان . وفيلسوف العرب رسالة دى مائة الزمان والحين والدهر ، أو دى مائة الزمان ومائة الدهر والحين والوقت ، ورسالة يصعب معرفة ما فيها ، واسمها رسالة فى النسب الزمانية ، ^(٤) ولكننا لا نعرف هذه الرسائل ، فلعلها كانت تعطينا فكرة الكندي المفصلة عن الزمان . على أنه بحسب الرسائل التى بين أيدينا لا يعتبر الزمان موجوداً قائماً بذاته ، بل يعتبره مدة وجود الجسم . وهنا نجد للزمان مفهوماً غير المفهوم الذى نجده عند أرسطو . والكندي يحاول جاهداً أن يثبت وجوب تنأى الزمان ، مستنداً إلى استحالة لا تنأى فى الماضى — وإلا لخرج ما لا نهاية له إلى حين الفعل . . . الخ كما تقدم . والحقيقة أن إثبات تنأى الزمان الماضى هو الأساس الوحيد لإمكان إثبات حدوث العالم . وإن أكبر ما ورط أرسطو فى ضرورة القول بقدم العالم هو قوله بقدم الزمان وعدم تنأى وجعله الزمان عدداً للحركة بحسب شعور يدرك التغير والتقدم والتأخر ، مما أنتج لأرسطو ضرورة قدم المتحرك ، وهو الجسم ، تبعاً لذلك ، أعنى ضرورة قدم هذا العالم المادى المتحرك .

وإذا كان أرسطو عندما نظرت فى احتمال كون الأشياء حادثة قد استنتج أن حدوثها يحتاج إلى حركة سابقة ، وبذلك أخطأ فى تصور معنى الحدوث وطبيعته وأصالة ، أعنى كونه وجوداً مبتدأ لصورة حادثة ، فإن الكندي يرى أن الحدوث مصحوب بحركة ،

(١) أنظر مثلاً كتاب الطبيعة ص ٢٢٥ س ٢٠ — ٣٢

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٦ س ١٣ فا بعده .

(٣) ص ١٢٠ — ١٢١ ، ٢٠٤ — ٢٠٥ من الرسائل .

(٤) الفهرست لابن النديم ص ٢٦٠ ، الفقهى ص ٢٤٥ ، ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢١٣ .

يحيث تُستبدأ الأشياء المحدثه متحركة، وبهذا ينقطع الطريق أمام الوهم الذي يريد أن يتصور قبل الحركة حركة، وما يزيد في قطع الطريق على الوهم أن الكندي يرى أن الإيجاد أو الإبداع يتم في غير زمان — وكذلك العدم أيضا — وذلك بفعل علة حقيقية فعالة . وعلى هذا فإن كل الصعوبات التي يثيرها أرسطو (١) حول ضرورة مادة سابقة على الحدوث أو حول ضرورة التدرج في الحدوث أو حدوث للحدوث أو حركة للحركة أو ككون المعلوم موجوداً متعينا أو ككون الحدوث نفسه حركة إلى غير ذلك ، تسقط تماما . وإذا كان أرسطو يتصور الزمان على أنه عدد الحركة فإن الكندي يوافقه على ذلك ، لكنه يرى فوق هذا أن الزمان هو مدة وجود الشيء ، ما دام موجودا ، فإذا زال وجوده زال زمانه . وهكذا تمكن الكندي بفضل فهم جديد للزمان أن يتخلص من الوهم الذي يفترض زمانا قبل حدوث الأشياء . والمبدأ الحاسم الذي يفصل بين فيلسوف العرب وفيلسوف اليونان هو القول بوجود تناهي كل ما وقع بالفعل سواء كان حركة أو زمانا موجودا بالفعل أو متقصيا . ويظهر أن الكندي لا يعبا بالتمييز بين اللامتناهي الفعلي الموجود كله في وقت واحد وبين اللامتناهي المتقضي ، كالحركة والزمان الزائلين باستمرار ، لأنه لا فرق في الحقيقة بين الأمرين ، لأن كلا منهما قد وجد بالفعل ، سواء كان متساوقا موجوداً معا أو متلاحقا متقصيا . أما المبدأ الثاني الحاسم الذي يفصل بين الكندي وأرسطو فهو أن العلة الفاعلة بالمعنى الحقيقي لها الفعل المطلق ، أعني الفعل الحق وهو إيجاد صور المحدثات إيجادا أصليا ، وهذا ما لا يعرفه أرسطو ، كما تقدم .

ونحن نلاحظ أن الخلاف بين الكندي وأرسطو خلاف فلسفي في الحقيقة ، وإن كان رأي الكندي في إثبات حدوث العالم يتفق مع المبدأ الأكبر في الإسلام ، وهو أن الله خلق هذا العالم المادي خلقا إبداعيا غير مسبوق بشيء . ولا تخرج الاحتمالات فيما يتعلق بهذا العالم عن أن يكون : إما قديما متحركا على الدوام ، وهذا اختيار أرسطو ؛ أو قديما تحرك بعد سكون ، وهذا يرفضه

(١) كل القسم الثاني عشر من الكتاب الحادي عشر من كتاب ما بعد الطبيعة ، والقسم الأول من الكتاب الخامس من الطبيعة ص ٢٢٥ س ١٢ — ٣٤ ، والقسم الثاني ص ٢٢٥ س ١٠ — ٢٢٦ س ٢٣

أرسطو والسكندى معا ؛ أوقديما سا كئنا دائئما ، وهو مرفوض بداهة ومرفوض عند الفيلسوفين ؛ وإئما أن يكون حادئا سا كئنا دائئما ، وهو باطل بداهة ؛ أو حادئا تحرك بعد سكون ، وهو مرفوض عند الفيلسوفين ، أو حادئا متحركا مع حدوئه ، وهذا هو اختيار السكندى . وكل من الفيلسوفين يذكز أدلئه ، وأدلة فيلسوف العرب أثبت قدما من أدلة فيلسوف اليونان .

وإذا كان جميع متكلمى الإسلام^(١) قد حاربوا نظرية قدم العالم والزمان والحركة بأدلة نظرية عقلية وأدلة رياضية ، فإن منهم — كما تقدم — من أوجب فناء العالم أو على الأقل وقوف كل حركة فيه ، حتى ينتهى إلى السكون الدائم . وكانوا فى ذلك حريصين على التوحيد بمعناه الذى تصوره ، وهو أن يكون الله وحده لا شئ معه قبل الخلق ولا يشاركه شئ فى القدم ، وأن يكون وحده لا شئ معه بعد زوال هذا العالم ، لكيلا يشاركه شئ فى البقاء السرمدى ، فإن السكندى يقول فى مواضع مختلفة من رسائله بأن لهذا العالم مدة مقسومة مقدرة ، ولكنها غير معينة الكم ؛ فوجود هذا العالم المخلوق متوقف على علته ، ومدة وجوده متوقفة على إرادة علته ، فالإرادة الخالقة تستطيع أن تفتى العالم ، فيعود لا شئنا ، كما أنها ابتدأته بعد أن لم يكن شئنا . وهذا الرأى أقرب إلى الاتفاق مع آخر ما وصل إليه العلم الحديث فى نظره للعالم المادى ، خصوصا علم الطبيعة الذى تكون على يد كبار علماء النسبية فى القرن العشرين ، وهم الذين تتسع فلسفتهم ونظرتهم لهذا العالم المادى للقول بالخلق والفناء كما تتسع للقول بنوع من المعرفة بهذا العالم غير المعرفة المأخوذة عن العلم الطبيعى .

مهما يكن من شئ . فإن إثبات حدوث العالم هو أحد الأسس التى يقوم عليها إثبات وجود الله :

أدلة وجود الله :

إذا كان العالم حادئا ، فه أول وبداية فى الزمان ، لأنه متناه من كل وجه ، فلا بد أن يكون له محدث ، وذلك طبقا لمبدأ العلية العام ، وخصوصا لمبدأ العلة الكافية من جهة ، وطبقا لمبدأ التضاييف المنطقى من جهة أخرى . يقول السكندى ،

(١) راجع ما تقدم عند الكلام عن السكندى والمعتزلة .

بعد إثباته تناهى العالم من حيث جرمه وحركته وزمانه : « فالجرم إذن مُحدث اضطراراً ، والمحدث محدث المحدث ، إذ المحدث والمحدث من المضاف ، فلكل محدث اضطراراً عن ليس (١) » .

وإلى جانب هذا الدليل الذى يشترك فيه الكندى ، من حيث المبدأ ، مع متكلمى الإسلام ، يوجد عنده دليل آخر يستند إلى ما نشاهده من أن هذا العالم ، سواء منه السماوى والأرضى ، مركب ، وأنه تعتربه الوحدة والكثرة والتركيب . ولما كانت هذه كلها عارضة فى العالم وليست له من ذاته — كما يثبت فيلسوف العرب ذلك فى كتابه فى الفلسفة الأولى — فلا بد أن تكون راجعة إلى علة واحدة بالذات خارجة عن العالم ، هى الذات الإلهية . يقول الكندى : « فإذا كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات فيها الوحدة والكثرة معاً ، وكانت الوحدة فيها جميعاً أثراً من مؤثر ، عارضا فيه ، لا بالطبع ، وكانت الكثرة جماعة وحدانيات اضطراراً ، فباضطرار [أنه] إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة . بته ، فإذا تهوى كل كثير هو بالوحدة ، فإن لم يكن وحدة فلا هوية للكثير بته ، فإذا كل متهوى إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن ، فإذا فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوى كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فيوجد كل واحد منها ، إذا تهوى ، بهويته إياها ، فإذا علة التهوى [هى] من الواحد الحق الذى لم يفد الوحدة من مفيد ، بل هو بذاته واحد . والذى يهوى ليس هو لم يزل ، والذى هو ليس هو لم يزل ، مبدع ، أى تهويه عن علة ، فالذى يهوى مبدع . وإذا كانت علة التهوى الواحد الحق الأول ، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول ، والعلة التى منها مبدأ الحركة ، أعنى المحرك مبدأ الحركة ، أعنى المحرك ، هى الفاعل . فالواحد الحق الأول ، إذ هو علة مبدأ حركة التهوى — أى الإفعال — فهو المبدع جميع المتهويات ، فإذا لا هوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحداهو تهويها ، فبالوحدة قوام الكل ، لو فارقت الوحدة عادت ودثرت مع الفراق معا بلا زمان ، فالواحد الحق إذن هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شئ من إمساكه وقوته إلا عاد ودثر ، (٢)

(١) ص ٢٠٧ من الرسائل .

(٢) ص ١٦١ — ١٦٢ . ويجوز أن تكون كلمة عاد الموحودة هكذا فى الأصل تحريفاً

عن : عدم أو عن : باد

ومن الأسس التي يصح أن نعتبرها عند الكندي أساساً لإمكان البرهنة على وجود الله ما يحاول فيلسوفنا أن يثبت في كتابه « في الفلسفة الأولى » ، وهو « أنه ليس يمكننا أن يكون الشيء علة كون ذاته » ، أعني وجود ذاته الحادث (١) . والكندي ، بطبيعة الحال ، يقصد بذلك أشياء هذا العالم المادى ، لأنه يتناول هذا الموضوع الهام بعد كلامه عن « الأزل » ، وصفاته — والمقصود من غير شك هو الله واجب الوجود — وبعد إثباته تنهى العالم المادى من حيث امتداده المكاني ومن حيث حركته وزمانه . وهذا الجزء من كتاب « في الفلسفة الأولى » يوجد بنصه دون أى فرق تقريباً في رسالة الكندي « في وحدانية الله وتنهائى جرم العالم » ، وهى تنتهى بالكلام في وجود الله ووحدانيته وصفاته . ودليل الكندي على استحالة أن يكون الشيء علة لكون ذاته يتلخص في حصر كل الاحتمالات الممكنة وإبطالها جميعاً ، وهى :

١ — أن يكون الشيء الذى هو علة وجود ذاته معدوما وذاته معدومة . وفى هذه الحالة لا يمكن أن يكون علة ولا معلولاً ، لأنه ليس شيئاً على الإطلاق ، والعلة والمعلول لا يُسْقَلان إلا على شيء موجود . هذا إلى أنه بحسب الفرض سيكون علة ومعلولاً ، فهو عين ذاته من جهة وهو غير ذاته من جهة أخرى ، ولكن ذات الشيء هى هو ، فهذا الاحتمال يؤدى إلى التناقض .

٢ — أو أن يكون الشيء معدوماً وذاته موجودة . وهو عند ذلك يكون معدوماً ، والمعدوم لا شيء ، فليس علة ولا معلولاً . هذا إلى أنه لو كان معدوماً وكان فى الوقت نفسه علة وجود ذاته ، لكان مغايراً لذاته وكان فى نفس الوقت عين وجود ذاته — وهذا تناقض أيضاً .

٣ — أو أن يكون الشيء موجوداً وذاته معدومة ، وفيه من التناقض مثل ما تقدم .

٤ — أو أن يكون موجوداً وذاته موجودة ، فهو علة ومعلول . والعلة غير المعلول ، فذاته غيره . ولكن ذات كل شيء هى هو ، فالقول بأنه موجود وذاته موجودة وأنه علة لذاته تناقض .

(١) ص ١٢٣ — ١٢٤ من الرسائل ؛ وفى معنى أن الكون هو الحدوث عن المدم

ولا ينبغي أن نستخف بقيمة هذه المشكلة ولا بقيمة إبطال الكندى رأى من قد يرى أن يكون الشيء علة لذاته . أما أولاً فلأن جوهر المسألة هو : هل يمكن أن يكون الوجود الحادث سبب ذاته ، وهذا غير ممكن عقلاً . وأما ثانياً فلأن المشكلة مهمة من الناحية الفلسفية والدينية ، ذلك لأنها تنصب على العالم المادى . وإذا كان الاستدلال بسيطاً ظاهر البدهة ، فإننا يجب أن لا ننسى أنه يدور حول اعتبارات ذهنية لاحتمالات ، كلها باطلة نظراً لفساد الفرض الأساسى الذى تنفرع عنه وأظهر ما تتجلى فيه قيمة الاستدلال هو أنه يستند ضمناً إلى مبدأ العلة الكافية التى لا بد منها لتعليل كون الشيء هو ما هو عليه ، وهو مبدأ يقضى العقل به ، ولكن خصوصاً وعلى نحو صريح إلى مبدعين عقليين آخرين : أحدهما مبدأ الذاتية مفهوم أعلى وجهه الأساسى ، وهو أن يكون الشيء هو عين ذاته ، أعنى عين وجود ذاته أو بالاختصار أن يكون وجوده هو ذاته فى الاعتبار العقلى ؛ والثانى مبدأ التناقض ، أعنى أنه لا يمكن أن يكون الشيء هو ذاته وأن يكون فى نفس الوقت غير ذاته — وهو ما سيكون لو أنه كان علة ذاته . والحقيقة أن الكندى يبرهن بمعالجته هذه المشكلة الحقيقية على أنه ميتافيزيقى كبير وعلى قدرته على النظر العقلى التحليلى العميق . هذا إلى أن وراء استدلاله الفكرة الأساسية فى التمييز بين الوجود الحق الثابت الذى قوامه ذاتى والوجود الظاهرى المتغير الذى قوامه من غيره ، كما سنرى الآن .

فإن من الطبيعى الواضح أنه لا يمكن أن تنطبق الفكرة التى هى موضوع البحث عند الكندى على الله باعتباره علة العالم ، أعنى أنه بالنسبة لله لا يمكن أن يكون هناك محل للبحث فى هل هو علة لذاته ، لأن الله عند الكندى ليس هو العالم ولا كالعالم بل هو علة العالم ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى لأن الله هو العلة الحقيقية أو الواحد الحق الذى لا علة له ، الأزل الذى لم يسبق وجوده عدم وجوده ، الثابت الدائم الذى لا يعدم ، الكامل التام الذى ليس كمال أوتام منتظر ، الذى لا جنس له وليس جسماً ، فلا يفسد ولا يتغير ولا يتكثر ولا يزول . أما العالم فهو المادى أو الملابس للمادة أو الروحانى ، وهو حادث كله ، يعتره التغير والفناء . وليس هذا كله عند فيلسوفنا من قبيل الافتراض أو الدعوى أو القبول بدون برهان ، بل هو من جهة — أعنى فيما يتعلق بهذا العالم المشاهد — نتيجة للنظر

في الوجود الخاضع لقوانين الحدوث والتغير والزوال والذي تعتريه الوحدة، والكثرة والتركيب ، وهذا هو الذي يوجب في نظر العقل أن تكون له علة غير مشابهة له . وهو من جهة أخرى - أعني فيما يتعلق بالله - نتيجة للنظر العقلي في معنى العلة الحقيقية التي لا يهدأ العقل ولا يقف في بحثه حتى ينتهي إليها ، وللتأدي إلى وجوب كونها واجبة الوجود ثابتة إلى آخر صفاتها التي يقضى بها العقل استناداً إلى فعلها ، ونتيجة لضرورة القول بوجود هذه العلة عقلاً لتعليل هذا الوجود المتغير الذي نشاهده وتفسير ما يعرض له ، بحيث تكون بالدليل العقلي القطعي والاستدلال من هذا العالم علة أخيرة ، هي أساس كل شيء ، وهي الوجود الحق (١)

وأخيراً فلا يسهل أن نجد عند الفلاسفة اليونان فكرة الكندي ولا استدلاله لأنهم - خصوصاً أرسطو - يقولون إما بقدم العالم أو بقدم شيء آخر هو أساس له إلى جانب علة . وهذا مثال على استحداث المفكرين المسلمين لمشكلات ، ولطريقة مبتكرة في معالجتها .

وعند الكندي إلى جانب هذا دليل^٢ على وجود الله ، يستند إلى القياس التشبيهي على أساس النظر في الإنسان : كما أن آثار التدبير في البدن الإنساني تدل على وجود مدبر فيه غير مرئي ، فكذلك تدل آثار التدبير في العالم في جملته على وجود مدبر له لا يرى . وهكذا يفهم الكندي فكرة القدماء في أن الإنسان عالم أصغر على وجه من وجوهها (٢) . ويتناول فيلسوفنا هذه الفكرة في معرض الإجابة عن السؤال عن الباري عز وجل في هذا العالم وعن العالم العقلي ، وإن كان في هذا العالم شيء فكيف هو الجواب عنده ؟ ، يقول الكندي : « هو كالتنفس في البدن . . . ثم يضي في تفصيل القياس المتقدم . وإن يخطئ باحث خطأ أشنع من تصوره وراء كلام الكندي فكرة حلوية أو علاقة شبيهة بالحلول بين الله والعالم ، لأن رأي الكندي في ذات الله وصفاته حاسم فيما يتعلق بهذا الموضوع .

(١) أساس هذا الكلام كله موجود في رسائل الكندي ، خصوصاً كتاب الفلاسفة الأولى . ورسالة الوجدانية والعلة الغريبة ورسالة في معنى سجود الجرم الأقصى .
(٢) أنظر ص ١٧٣ ، ١٧٤ من الرسائل

وينضم الى كل ما تقدم ، عند فيلسوف العرب ، ذلك الدليل القديم الذى يستحق — كما يقول كنت — أن يذكر مع الاحترام والذى هو أقوى الأدلة على وجود الله وأوضحها وأقربها الى العقل الإنسانى بوجه عام — أعنى الدليل المستند الى فكرة الغائية والنظام والتضامن المشاهدة فى العالم . ويردد الكندى فى كثير من رسائله تأكيد القول بعظم القدرة الالهية وسعة الحكمة وفيض الجود وكال العناية بكل شئ . وجعل بعض الأشياء أسبابا وعللا لبعض الآخر ، هو يقول مثلا :

« ان فى الظاهرات للحواس ، أظهر الله لك الخفيات ! لاوضح الدلالة على تدبير مدبر أول ، أعنى مدبراً لكل مدبر ، وفاعلا لكل فاعل ، ومكونا لكل مكون ، وأولا لكل أول ، وعلة لكل علة ، لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله وكانت مطالبه وجدان الحق وخواصه [] الحق ، وغرضه الاسناد للحق واستنباطه والحكم عليه ، والمزكى عنده — فى كل أمر شجر بينه وبين نفسه — العقل ؛ فإن من كان كذلك انتهكت عن أبصار نفسه سجوف سدف الجهل ، وعافت نفسه مشارب عكر العجب ، وأنفت من ركاكة معالجة الفخر ، واستوحشت من توجع ظلم الشبهات ، وخرجت من الوقف على غير تبين فإن فى نظم هذا العالم ، وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، واتقان هيئته على الأمر الأصلاح فى كون كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على أتقن تدبير — ومع كل تدبير مدبر ، وعلى أحكم حكمه — ومع كل حكمة حكيم ، لأن هذه جميعا من المضاف (١) . »

ويقول الكندى فى موضع آخر بعد أن أثبت أن الحوادث الكونية على ظهر الأرض وفى الجو راجعة إلى العوامل الناشئة عن حركات الأجرام السماوية وأوضاعها نشوءاً طبيعياً يمكن معرفته على نحو على يستند إلى السك الرياضى : « فقد تبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هى عليه من المكان الذى هو الأرض والماء والهواء ونضد ذلك وتقسيمه هو علة الكون والفساد فى الكائنات

(١) ص ٢١٤ — ٢١٥ . وتجدهم نصوصاً أخرى من الإبداع والإتقان والنظام فى ص ١٧٥ ،

٢١٥ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ — ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٣٠٩ من الرسائل .

الفسادات الفاعلة القريبة ، أعنى المرتبة بإرادة بارئها هذا الترتيب الذى هو سبب الكون والفساد ، وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن لما صنع ، وأن هذا التدبير غاية الإتقان ، إذ هو موجب الأمر الأصلى ، كالذى قد تبين وكما نحن مشبهوه فيما يتلو بتأييد ذى القدرة النامة الواحدالحق ، مبدع الكل وممسك الكل ومتقن الكل ، لأنه ليس أثر الصنعة من باب أو سرير أو كرسي بما يظهر فيها من تقدير تأليف على الأمر الاتقن بأظهر من ذلك فى هذا الكل ، لذوى العيون العقلية الصافية بنضد الكل وتقديره على الأمر الانفع الاتقن فى كونه وتصوير بعضه علة لكون بعض وبعضه مصلحا لبعض ، ولإظهار كمال القدرة ، أعنى إخراج كل ما لم يكن محالاً إلى الفعل اضطراباً . فإن جميع ما ذكرنا ظاهر لمن كانت مرتبة علم هيئة الكل والأشياء الطبيعية ؛ فأما من قصر عن ذلك فإنه يقصر عن فهم ما ذكرنا لتقصيره فى علم هيئة الكل والطبيعات (١) .

ويقول فيلسوف العرب فى رسالته فى سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ، بعد بيانه لمعنى ذلك : « فهذه التى ينبغى أن تحس بها عظم قدرة الله ، جل ثناؤه ! وسعة جوده وفيض فضائله وإتقان تدبيره وأن يتعجب منها ذوو العقول النيرة ، ولا بسمو شجرة أو عظم حيوان كحوت أو تنين أو لجأة أو فيل وما أشبه ذلك — فإن هذه أشبه بعجائبها بقدرته العامة ، وأن توهم الكل حيواناً واحداً مفصلاً ، إذ هو جرم ولا فراغ فيه ، وفى أكثره — أعنى الجرم العالى الأشرف — القوة النفسانية الشريفة [الفاعلة] فيما دونه هذه القوى النفسانية ، على قدر الأمر الأصلى فى كل واحد من ذوات الأنفس ، كإنسان واحد (٢) . »

وهكذا يريد منا الكندى إلى جانب النظرة الفلسفية العلمية أن نتأمل النظام الكلى لهذا العالم تأملاً ، فيه من روح التفلسف بمقدار ما فيه من روح النظرة الفنية ، بحيث يبدو لنا العالم كله كائناً واحداً منسجماً التركيب ، يسرى فيه فى جملة وتفصيله تيار الحياة ، وفى هذا يرى فيلسوف العرب الشهادة الكبرى على

(١) ص ٢٣٦ — ٢٣٧ من الرسائل

(٢) ص ٢٥٩ — ٢٦٠

وجود الله وقدرته وحكمته وسائر صفات كماله ، في نظر المتأمل السليم الفطرة الذى قد أشرق نور العقل على ملاحظاته الحسية . ولا توجد الشهادة على المبدع في جزئيات الكون مهما كانت بديعة الصنع في ذاتها ، بل توجد في العالم كله كقطعة فنية حية واحدة .

ومن المعروف أن هذه النظرة المنبهة للغائية السارية في الكون هي نظرة اليونان منذ أيام سقراط ، وهي توجد بارزة جداً عند أفلاطون ، وتوجد إلى حد ما ومع شيء من التناقض الداخلى عند أرسطو^(١) ؛ بل تدل الكلمة التي يسمى بها اليونان هذا العالم — وهي كلمة κόσμος (كوسموس) التي معناها الاصل النظام أو قطعة الزينة الجميلة — تدل على الفكرة نفسها . أما بعض اللغويين وبعض متكلمي الإسلام فيذهبون إلى أن كلمة « عالم » ترجع في الأصل إلى كلمة « علم » بمعنى علامة الشيء ، زادت فيها ألف للإشباع ؛ ولما كان هذا الكون مخلوقاً يدل على خالقه ، فهو علم وعلامة يُعلم بها وجود الخالق ، ولذلك يسمى « عالماً » . وفي نظرة الكندي للعالم شيء من نظرة اليونان ، لكن نظراته تغتذ من فكرة القول بالإله الخالق المبدع كما جاء به القرآن ، حيث نجد التنبيه المستمر إلى تأمل نظام السموات والأرض وما فيهن من عظمة الصنع وإتقانه ودقته ، وحيث يوصف الله بأنه « أحسن الخالقين » الذى « أحسن كل شيء خلقه » وسواءه على أحسن وجه ، كما أن تلك النظرة تنعكس في الطبيعة العربية الواضحة الصافية ؛ فعلى حين تغلب عند أرسطو في تصوره للكون نزعة عقلية ، تجعل العالم نظاماً ذهنياً ، ونزعة فنية تجعله نظاماً يرتبط برابطه العشق من المعلولات لعلتها وبرابطة الشوق إلى التحقق الذاتى فيما هو مركب من هوى وصورة ، وذلك دون أن تمتلى في هذه النظرة الأرسطية للعالم من الناحية الفلسفية والفنية فجوة كبرى ناشئة عن أنه يعتبر المحرك الأول صورة خالصة أو عقلاً مفارقاً مجرداً ، لذته وحياته العليا تعقل لذاته^(٢) ، بحيث يجهل العالم — لأن هذا العالم أخط من أن يناله العلم

(١) راجع مثلاً كتاب الطبيعة ، الكتاب الثانى ، القسم الثامن — لكن الغائية بدون القول بالغائية من جانب الخالق الحكيم والفاعل الحق لا قيمة لها .

(٢) يجد الفارابى كلام أرسطو عن المحرك الأول وصفاته ، مثلاً في القسم التاسع من الكتاب الثانى عشر من كتاب ما بعد الطبيعة .

الإلهي — وبحيث لا يعنى بالعالم ، لأنه ليس له صفات إلاآه الحقيقي وليس العالم موضوع علمه وإرادته من جهة ولأن حال المحرك الأول لا يتجاوز من الأول إلى الأبد تعقله لأسى معقول ، وذاته هى هذا المعقول الأسى ، وأخيرا بحيث يصبح الوجود منفصم العرى لا تسرى فيه حياة حقيقية ، على حين نجد هذا كله عند أرسطو نجد أن الإحساس الكونى عند فيلسوف العرب إحساس فلفسى من جهة ، ودينى عقلى من جهة أخرى ، وعلى إيجانى — كما سنرى — من جهة ثالثة .

أما الفجوة الكبرى الموجودة فى مذهب أرسطو بين إله هو عبارة عن فكر مجرد لا شأن له بالعالم وبين عالم مادى يتعشق الإله من غير أن يأبه المعشوق للعاشق أو يبلغ هذا العاشق موضوع عشقه — فإن هذه الفجوة تمتلىء عند الكندى بفضل ما يتصف به الله عنده من صفات الإبداع والإرادة الحكيمة النفعالة السارى فعلها فى الكون ومن فيض الجود والرحمة ، بحيث يرتبط الله والكون فى نظرة الكندى للوجود برباط فعل الخلق الحقيقى والتدبير الشامل والعناية الدائمة من جانب الله ، وبرباط استجابة الكائنات من جانبها لتحقيق مقتضيات الإرادة المبدعة ، وذلك بجريها على سنن الخلق وشهادتها بذلك لمنظمتها الحكيم . وهكذا يحل محل التحريك عند أرسطو الإبداع الأصيل عند الكندى ، ويحل محل عشق الكائنات المادية لمحركها عبادتها وشهادتها لموجدتها . وهكذا أيضا يبرز ما شاع فى روح الكندى المؤمنة من معنى الإسلام ، لإسلام الكائنات كلها لله ، وهو الذى تصرح به فى القرآن آيات بالغة مثل :

« أفغير دين الله يبغون ، وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها وإليه يرجعون ! » (آل عمران — آية ٨٣) ومثل :

« تسبح له السموات السبع والأرض ومن فىهن ، وإن من شىء إلا يسبح بحمده ، ولكن لا تفقهون تسبيحهم ، إنه كان حليما غفورا ، (الإسراء — آية ٤٤) .

فالكائنات ، بوجودها وما فيها من دلائل القدرة الحكيمة والصنع الكامل والتدبير بالعلم ، تشهد لعلتها بالوجود والكمال المطلق ؛ وهذا هو معنى إسلام الكائنات وتسبيحها . « ومن لم يجعل الله له نورا فأله من نور » . والحق أن ما فى القرآن من إشارات فى هذا الباب يسمو على كل ما وصل إليه تصور

الألوهية عند أهل الأديان المتقدمة وعند المفكرين المتفلسفين من قبل ومن بعد. وفي هذا وما تقدم عند الكلام على العالم وحدونه ما يكفي لإثبات ما نبهنا إليه من القول بأن أصول مذهب الكندي أقرب إلى الانسجام من أصول مذاهب فلاسفة اليونان ، وهو ما سيزداد وضوحاً فيما يلي مباشرة .

الصفات الإلهية :

١ - وأول صفات الإله عند فيلسوف العرب وعند الإسلام والمفكرين المسلمين هو ^{له}لأنه واحد بالعدد وبالذات ؛ لأنه — هكذا يقول الكندي — لو كان هناك أكثر من إله واحد فاعل مبدع ، لكانوا جميعاً مشتركين في شيء يعممهم وهو كونهم جميعاً فاعلين ، وكانوا كذلك مختلفين بحال ما ؛ وإذن يكون كل واحد منهم مركباً من شيء عام وشيء خاص . ولما كان المركب يحتاج بحكم الضرورة العقلية إلى مركب ، وكان من المستحيل أن يسير ذلك إلى غير نهاية ، فلا بد من فاعل أول واحد غير متكرر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحين علواً كبيراً ، لا يشبه خلقه ؛ لأن الكثرة في كل الخلق ، وليست فيه بته ، ولأنه مبدع وهم مبدعون ، ولأنه دائم وهم غير دائمين ؛ لأن ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير دائم . (١)

٢ - وهذا دليل فلسفي طريف على الوحدانية ؛ وعلى أساسه جرى كل من الفارابي وابن سينا وغيرهما من متفلسفة الإسلام في إثباتهم أن واجب الوجود لا بد أن يكون واحداً . ويصعب أن نجد هذا الدليل عند أرسطو ولا عند أفلاطون . لأن الأول معدد فيما يتعلق بالحرك الأول (٢) ، ولأن نظرية الثاني في المثل وفي الكائنات الروحانية وما لها من صفات وفعل تجعل التوحيد عنده — حتى لو حاولنا الوصول إلى إثباته بتكلف — مشوشاً على كل حال . مهما يكن من شيء فإن دليل الكندي جديده بالنسبة للأدلة التي يمكن أن تؤخذ من آيات التوحيد القرآنية ، مثل دليل التمايز أو التغالب المشهور عند متكلى الإسلام والذي

(١) ص ٢٠٧ من الرسائل .

(٢) في الفصل الثامن من الكتاب الثاني عشر مما بعد الطبيعة ينتهي أرسطو إلى القول بحركات أولى غير مادية وغير متحركة ، بحسب عدد الأفلاك . هذا مع قوله إنه مادام لا يوجد إلا عالم واحد فلا يمكن أن يكون المحرك الأول إلا واحداً — والتناقض وعدم الانسجام في مذهب أرسطو واضح .

يستند إلى آية: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا ، فمسيحان الله رب العرش عما يصفون» (١) ولا يشبه دليل الكندي من حيث الروح إلا الدليل الذي يمكن أن يؤخذ فلسفياً من آية: «ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله ، إذن لذهب كل إله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون» (٢) .

والكندي ينزه ذات الله عن كل شبه بالمحدثات ويرفعه عن كل صفات الكائنات المحسوسة والمعقولة (٣) . وهذا ما يتجلى في كتاب الكندي في الفلسفة الأولى ، حيث يثبت أن الله — أو الواحد الحق ، كما يعبر فيلسوفنا — لا يدخل مع الكائنات تحت جنس أو ما يشبهه ، وإلا كان مركباً ، وأنه فوق الإضافة إلى ما عداه وفوق الانقسام والكثرة ، وأنه ليس كمية ولا كيفية ولا حركة ولا شيئاً من الأسماء الخمسة ، ولا هبولى ولا صورة ولا جسماً ولا عنصراً ولا جوهرأ ولا نفساً ولا عقلاً وهكذا ، لأن هذه كلها تلحقها الكثرة بوجه ما . والصفة الإيجابية الوحيدة التي يؤكد الكندي لله هي أنه «الواحد الحق الأول» الذي له الوحدة بالذات وله وحده ، والذي لم يفد الوحدة من غيره ، بل هو الذي يفيدها لما عداه من الكائنات التي ليست لها الوحدة إلا بالعرض . فالكندي يسير بالتنزيه المعروف عند المعتزلة إلى النهاية ، ويرفع الله فوق كل المفهومات العادية حتى مفهوم الجوهر والعقل ، مخالفاً في ذلك أرسطو سواء من حيث التسمية أو من حيث المدلول كما تقدم . وكأن الكندي في ذلك يشرح المعنى المطلق لآيات قرآنية حاسمة تصف الله مثلاً بأنه «ليس كمثل شيء» ، وهو السميع البصير ، «لا تدركه الأبصار» ، وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير (٤) .

حتى الآن نجد أن الكندي لا يصف الله إلا بالوحدة المحضة وأنه ينفي عنه كل وصف تنعت به الكائنات الأخرى من حيث وجودها المحسوس أو المعقول . والكندي يصف الله بأنه «المحرك الأول غير المتحرك» ، وأنه «الإنسيّة الحق التي لم

(١) سورة الأنبياء (٢١) — آية ٢٢

(٢) سورة المؤمنون (٢٣) — آية ٩٠

(٣) مثلاً ص ١٥٣ فما بعدها من الرسائل ، خصوصاً ص ١٦٠ — ١٦٢

(٤) سورة الشورى (٤٢) — آية ١١ ، وسورة الأنعام (٦) — آية ١٠٢

تكن ليس ولا تكون ليساً أبداً... العلة الأولى التي لاعلة لها ، الفاعلة التي لافاعل لها ، والمتنمة التي لا متم لها^(١). وربما يظن الإنسان لأول وهلة أن الله عنده شبيه بإله الفلاسفة من حيث الذات والصفات ؛ ولكن هذا الظن يتبدد عندما نرى الصفات الأخرى التي يضيفها فيلسوف العرب لله . وقد رأينا من كلامه في إثبات وجود الله أنه يثبت له صفات الفعل والتدبير والإرادة والحكمة والإتقان وغير ذلك . وفي مواضع أخرى كثيرة^(٢) يصفه بأن له : حصن العز الذي لا يُرام ، ود عز القوة الغالبة ، ، د ولي الخيرات وقابل الحسنات ، ، وأنه د ذو القدرة التامة والقوة الكاملة والوجود الفاضل ، ، د الأول المبدع المسك كل ما أبدع ، ، الذي لا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عدم ودثر ، ، د السائس الحق ، ، د ولي الحمد ومستحقه ، ، د مبدع الرحمة ، ، د الموفق للصالحات ، ، د المسدد بالتوفيق . . . الحارس من الزل ، — إلى غير ذلك من صفات الكمال الإلهي . وهو في أول رسائله وآخرها وفي ثناياها يدعو الله ويستعين به ويستوحيه العلم النافع . وهذا كله من صفات الإله الخالق الحي ، الذات الحقيقية ، المتحققة بكل كالاتها التي تتفق مع مقتضيات الخلق والإبداع والتدبير والعناية ، لا من صفات إله الفلاسفة المعطل من ذلك كله مهما قيل فيه . فالكندي فيما يتعلق بصفات الذات الإلهية يجمع بين الإيجاب والسلب ؛ فإيجاب يتجلى في إثبات الوحدة وكل صفات الذات والفعل ، والسلب يتجلى في نفي الكثرة بكل أنواعها وفي التنزيه لله عن كل اشتراك مع غيره في أي مفهوم من المفاهيم النسبية الخاصة . والكندي في هذه النزعة يعبر عن روح الآيات القرآنية المتقدمة التي تنزه الله عن الشبيه وتثبت له في الوقت نفسه صفات الألوهية الكاملة .

أما رأي الكندي في علاقة الصفات التي يثبتها لله بالذات الإلهية ، هل هي عين الذات كما ذهب اليه معظم معتزلة عصر الكندي ، أم هي أحوال أو وجوه لها كما هو رأي آخرين ، أم هي زائدة على الذات قائمة بها كما هو رأي الأشاعرة بعد ذلك ، فهو واضح بما تقدم : الله واحد بالعدد ، واحد بالذات ، لا كثرة

(١) ص ٢١٥ من الرسائل مثلاً .

(٢) أنظر مثلاً ص ١٠٥ و ١٦٢ و ١٨٣ و ١٩٣ و ٢٠١ و ٢٠٧ و ٢٤٤ و ٢٥٩ و ٣١١

من الرسائل .

في ذاته بوجه من الوجوه ؛ ووصفه بصفات الكمال لا يؤدي إلى تعدد أو كثرة زائدة على وحدة ذاته الموصوفة .

مهما يكن من شيء فيظهر أن بعض كتب الكندي في التوحيد أو في الفلسفة الأولى كان معروفا لمفكرى العصور الوسطى الأوروبية ، فنحن نجد أن صاحب « رسالة في ضلالات الفلاسفة » Tractatus de erroribus philosophorum ، يذكر من أخطاء الكندي أنه كان يرى "Quod perfectiones de Deo dictae non dicunt in eo aliquid positive" أي « أن الكلمات المقولة عن الله لا تدل على شيء إيجابي فيه » . فيجوز أن مؤلف الرسالة في العصور الوسطى عرف للكندي رأيا مافي إنكار الصفات أو وقع له من كتب فيلسوف العرب ما يتكلم فيه عن الله سلبا على النحو الذي نجده في كتاب في الفلسفة الأولى .

وأخيراً كيف يتصور فيلسوف العرب للنسبة بين الله وبين هذا العالم ؟ واضح بما تقدم أنها نسبة الخالق المبدع المطلق لمخلوق مبتدع من لا شيء ، وهي علاقة إيجاد وتدبير ساريين في العالم حافظين لوجوده في الزمان ، بفعل قدرة كاملة تمسك نظام الكل وإرادة حكيمة تمنحه العناية . ويؤخذ من كلام الكندي أن تدبير الله للعالم كتدبير النفس للبدن ، وأن دلالة آثار التدبير في هذا العالم على الله كدلالة آثار التدبير في البدن على وجود النفس المدبرة له . وهكذا يمكن الاستدلال على المبادئ الخفية الفعالة من طريق مشاهدة أفعالها المحسوسة استدلالاً محققاً لا شك فيه . ولن يكون رأى أشد إمعاناً في الضلال — كما قدمنا القول — من محاولة استشفاف أى صورة من صور الحلول وراء كلام الكندي ؛ لأنه يقصد بالضبط معقد المقارنة ، وهو دلالة التدبير الظاهر على مدبر غير ظاهر . وإن من البين — بعد ما رأينا للكندي من تأكيد للتنزيه — ألا يكون هناك أى محل للظن بأنه يقول بالحلول أو نحوه أو بالشبه بين الله والمخلوقات أيا كانت .

نظرية الفعل :

يقسم الكندي الفعل إلى : — ١ — ما يكون تأثيراً في موضوع قابل للتأثير ، وهو الفعل بالمعنى العام ، ولا يتحتم أن يبقى له أثر محسوس ، لأنه قد ينتهى بوقوف فعل فاعله من جهة ولأنه أشبه بانفعال متقضى في الفاعل نفسه من جهة أخرى ؛ وإلى ٢ — ما يكون مصحوباً بفكر ، وقد يترك أثراً محسوساً ؛ وهذا

النوع من الفعل يخص له الكندى اسم «العمل» (١). أما الوظيفة التي يؤديها الكائن عن إرادة أو عادة فيسمها فيلسوفنا «الاستعمال» (٢). وفي هذه التميزات تغلب العناية بتحديد الاصطلاحات على العناية بالمقسيم الحقيقي .

ذلك أن الكندى يقسم الفعل تقسيماً أعمق أساساً (٣): فالفعل الحقيقي بمعناه الأصيل الأول هو «الإبداع» ، وهو إيجاد الشيء عن عدم أو «تأيدس» الآيسات عن ليس» (٤) ، كما يقول الكندى ، دون أن يلحق الفاعل في ذلك أى نوع من أنواع الانفعال أو التأثير . وهذا النوع من الفعل للعلة الأولى أو الواحد الحق ، وهو الله وحده ، لأنه هو وحده الخالق المبدع . ولما كان كل ماعداه مخلوقاً ، أى منفعلاً في الأصل عن المبدع المطلق ، فإن الكائنات كلها ليس لها الفعل الحقيقي ، بل هى قاعلة بالمجاز ؛ وهى إن فعلت فليس لها إلا التأثير بحسب مكانها من سلسلة العلل القريبة والمعلولات ؛ لأن المبدع قد وضع نظام أشياء هذا العالم بحيث يكون بعضها عللاً وأسباباً للبعض من حيث الحركة والفعل . ولما كانت الأشياء كلها مبدعة ومنفعلة ، أولها عن العلة الأولى مباشرة وباقيها بعضها عن بعض بحسب النظام الكلى الذى تمسكه الإرادة الخالقة الحافظة لهذا النظام ، فإن الله هو العلة المباشرة أو غير المباشرة ، أعنى العلة القريبة أو البعيدة اكل ما يقع في الكون ، وفعله سار في الأشياء كلها .

ومن الخطأ — إذا اقتصرنا على رسائل الكندى التى بين أيدينا — أن نقرأ وراء هذا التصور للحوادث الكونية نزعة من نظرية الفيض الماثورة عن المذهب الأفلاطونى الجديد ، ذلك لأن الحدوث الكونى مرتبط عند فيلسوفنا بفعل الإرادة الخالقة المؤثرة في هذا العالم . هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن ما يقوله الكندى في رسالته في النفس من مراتب ترقى النفس في الأفلاك (٥) لا يدل على قوله بالصدور دلالة صريحة . وقول فيلسوفنا بالإبداع المطلق للعالم صريح وحاسم في هذا الباب .

(١) ص ١٦٦ و ١٨٤ من الرسائل .

(٢) ص ١٧٢ — ١٧٣ ، ١٧٥ .

(٣) تجده في رسالة الكندى في الفاعل الحق الأول التام ... الخ ص ١٨٢ — ١٨٤ .

(٤) قارن أيضاً ص ١٦٥ من الرسائل .

(٥) ص ٢٧٨ .

أما كيفية الفعل الإلهي في هذا العالم من حيث التفصيل فيظهر من جملة مذهب الكندي أن العالم كله منفعل ، لأنه مبدع ، وأن كل جزء منه فعلة بحسب علاقته بغيره . أما المنفعل الأول عن الله فهو الملك بما فيه من أجرام ، وهو أول المبدعات وعلة الحوادث في عالم الكون والفساد ، أعنى العالم الأرضي وما يحيط به . والأجرام العليا ، بحسب حركاتها المختلفة وسرعتها المتفاوتة واختلاف مواقعها بعضها بالنسبة للبعض الآخر وبالنسبة للأرض ، هي التي تسبب الظواهر الجوية من حرارة وبرودة وببوسة ورطوبة وغير ذلك ، وهي التي تؤثر في الكائنات الحية على ظهر الأرض من نبات وحيوان وإنسان — وهو ما يسميه الكندي بالحرث والنسل — وفي خصائصها ، وفي خصائص المناطق المناخية الثلاث الكبرى والفوارق بينها ، وفي كل مظاهر الحضارة وال عمران . وهنا نجد عند الكندي تفسيراً علمياً لصفات الكائنات الحية ، خصوصاً الأجناس البشرية ، بحسب المنطقة التي تعيش فيها . وهذا التفسير لا يقتصر على تحليل الخصائص البدنية المادية من اللون وشكل الجسم وصفات الأعضاء والشعر وبقية الملامح ، بل هو يشمل الصفات النفسية الخالصة والعقلية والخلقية والعملية . فسكان المنطقة الاستوائية ، أو البلاد التي تحت معدل النهار ، كما يعبر الكندي ، نظراً لشدة الحر وتردد الشمس عليها مرتين في كل عام ، سود اللون ، طوال القامة ، شعرهم منقطع ، وأطرافهم دقيقة ، وأنوفهم مفرطحة ، وعيونهم جاحظة ، وشفاهم غليظة . يغلب عليهم الغضب والشهوة لإفراط الحرارة . أما سكان ما يلي القطب فعلى العكس من ذلك بيض اللون ، سبط الشعر ، غلاظ الأطراف ، صغار العيون والأنوف والشفاه ؛ وهم أهل وقار وشدة قلوب وصبر عن الشهوة . وأهل البلاد المتوسطة بين ذلك معتدلو الأمزجة والأخلاق ، أقوياء الفكر ، وأهل بحث ونظر . والكندي يرد هذا كله إلى فعل الجو في التركيب البدني والوظائف البدنية وفي المزاج النفسي وفي الأخلاق والاستعداد العقلي ؛ لأن بدن كل كائن حي ، كما يقول الكندي ، يجعل لهذا الكائن الأخلاق التي تلحقه ، وذلك منذ تولد النطف واستقرارها في الأرحام ، لأن مزاجات النفس متبعة مزاجات الأجسام (ص ٢٣٤ من الرسائل) بوجه عام . وتبعاً لذلك كله يكثر الحرث والنسل أو يقل ، وتزداد معالم العمران أو تنقص . ولا يكتفي الكندي بذلك ، بل كأنه يريد

أن يفسر التاريخ على ضوء هذه النظرية كلها . فهو يقول إن العوامل الكونية التي يتكلم عنها تؤدي في كل دهر ، بحسب المزاج العام للنوع والمزاج الخاص للأفراد ، إلى ظهور استعدادات نفسية وخلقية ، فتحدث أنواع جديدة من الإرادات والهمم ، تؤدي بدورها إلى أحوال وسنن جديدة وإلى تغير الدول وما يشبه الدول .

ولا بد أن نلاحظ أن الكندي في هذا كله أبعد ما يكون عن التنجيم وعن القول بأن للكواكب صفات معينة من السعد والنحس أو من العناية بأمر معينة ، بل هو هنا العالم بمعنى الكلمة الدقيق ، يلاحظ أوضاع الكواكب — خصوصاً الشمس والقمر — بالنسبة للأرض وما لها من تأثير طبيعي وما ينشأ عنها من ظاهرات ، يمكن تقديرها من حيث الكم والكيف والزمان والمكان ، مما لا يمكن تفصيله في هذا المقام ، ويجده القارىء في موضعه ^(١) من رسائله . وفيلسوف العرب من هذا الوجه مفكر من الطراز الحديث ^(٢) .

ويتجلى هذا بنوع خاص في رأيه في نشأة الحياة على ظهر الأرض . هو يلاحظ أن الحياة مظاهر تتوقف على مقدار من الحرارة معين ، بحسب مقدار بعد الشمس عن الأرض ، وعلى اختلاف الفصول الناشئة عن ميل الأرض عن محورها ^(٣) . فلو كانت الشمس بعيدة عن الأرض بحيث تقل حرارتها جداً لانعدمت الحياة ، ولو كانت قريبة من الأرض بحيث تزداد الحرارة جداً لاحترق كل شيء . ولولا دورة الأرض حول نفسها لما وجد النهار والليل ولذبلت الحياة من قلة الراحة الليلية اللازمة للحيوان والنبات ، وهكذا من الملاحظات . في مكان الحياة متوقف على العوامل الآتية من الأجرام السماوية . وهنا يرى الكندي رأياً في غاية الجرأة والخطورة : فهو بعد أن يبين توقف الأمزجة النفسية على الأمزجة البدنية وتوقف أخلاق الكائن الحي على طبيعته البدنية يقول ^(٤) : « وإذ ذلك كذلك ، فما الذي يمنع ما كان ألطف من ذلك أن يكون موجوداً بحركة هذه الأجرام السماوية ، بإرادة باريها جل ثناؤه . إذ كان الأمر الأوضح معلوماً »

(١) خصوصاً رسائله في العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد ورسائله في سجود الجرم الأقصى ، ص ٢١٤ و ٢٤٤ من الرسائل .

(٢) وإذا كان الكندي في بعض رسائله يبدو منجماً فلذلك وجه آخر — كما سنرى عند نشر رسائله في ذلك ، في الجزء الثاني منها .

(٣) التعبير هنا بحسب لغة علم الفلك الحديث لا بحسب الممارف الفلكية في عصر الكندي ، راجع ص ٢٢٩ وما يليها من الرسائل .

(٤) ص ٢٢٦ فـأ بعدها .

الأقرب ، وهى علتة القريبة ! ؟ وهل باقى الأشياء إلا لواحق تلحق هذا الكون العجيب ، أعنى الكون الطبيعى والكون النفسانى ! ؟ لقد تَفَهَّمْتِيت فكرتنا إذن إن جعلنا هذا . ومن الدليل الأكبر على أن هذه الأشخاص السماوية علة كوننا

ما نرى من حركة الشمس والكواكب المتحيرة . . . فإن هذه الكواكب خاصة من بين جميع الأجرام السماوية ونظم بعضها إلى بعض وتعديل أبعادها من هذه الأشياء الطبيعية الواقعة تحت الكون والاستحالة وأعداد حركاتها التى بعضها من الشرق إلى الغرب وبعضها من الغرب إلى الشرق وقربها من المركز وبعدها منه ، أدل من غيرها من الأشخاص السماوية على أنها علة كون الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد ودوام صورها إلى المدة التى قدر لها خالقها جل ثناؤه — لا سيما الشمس ، فإن هذا فيها بين جدا يفصل الكندى بعد هذا تأثير الشمس والقمر بحسب موقعهما ، ثم يقول : « فقد اتضح أن قوام الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد وثبات صورها إلى نهاية المدة التى أراد بارئ الكون للكون ، جل ثناؤه ! وحفظ نظمها ، إنما يكون من قبل اعتدال الشمس فى بعدها من الأرض . . . الخ » — هذا ما نجده فى رسالة الكندى « فى العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد » .

وفى رسالته « فى الإبانة عن سجد الجرم الأقصى » ، يبين أن الفلك الأعلى بجميع أجهزته كائن « حى - ميم » ، دائم الحياة بالشخص ثابت الحال طول المدة المرادة له ، وإن كان « مبتدعا ابتدعا » ، عن عدم ، متحرك حركة حيوانية عن اختيار وتميز ، وأن له العقل والسمع والبصر — وهذه الصفات لكل من الأجرام السماوية — وأنه نظرا لثبات حاله وعدم حاجته إلى قوى النفس التى بها يحفظ الكائن الحى حياته ليس له إلا القوة العقلية . والفلك بحركات أجهزته على نحو معين منتظم وضعته الإرادة الإلهية هو العلة الفاعلة فى كون الكائنات وفساد الفاسدات على ظهر الأرض ، بل هو الذى « يؤثر » الحياة فى الكائنات الحية بإرادة الله طول المدة المقدرة لصور الحياة . والفلك من هذا الوجه منتهى لأمر الله ، فهو مطيع له — وهذا هو معنى سجوده لله .

إن « الأمر الأوضح » الذى يقصده الكندى فى النص المتقدم هو اختلاف

أمرجة الكائنات الحية وخصائصها النفسية والعقلية والخلقية ، بحسب أمرجتها البدنية الناشئة عن فعل العوامل الكونية . والأمر والالطف ، هو في أغلب الظن نشأة الحياة أو الحياة النفسية ذاتها . أما لفظ الكون الذى يستعمله الكندى فهو يدل عنده على الوجود المقابل للعدم أو على الأقل على تحول عين الشيء إلى شيء آخر . فالكندى يريد إذن أن يعتبر الحياة بمظاهرها المختلفة معلولة لحياة الفلك الذى هو كائن حى يميز عاقل فعال . وهذا يؤخذ من كلامه الصريح فى رسالتيه المتقدم ذكرهما (١) . فالعالم كله حى ، وبعضه يفعل الحياة فى بعض ، وكله فى جملته مخلوق لله مباشرة ، وإذن فالكندى يعتبر أن الجرم الأقصى — وهو الفلك الأعلى بأجرامه — هو سبب الحياة على ظهر الأرض . ولما كان هو نفسه مخلوقا لله مبتدعا بقدرته الخالقة ، فكأنه عضو كبير حى فعال . ولما كان الإبداع كله يرجع إلى الله ، فالله هو العلة البعيدة للحياة على ظهر الأرض ولكل مظاهر الكون والفساد ، وهو العلة القريبة للفلك والعناصر . ولما كان الإبداع لله ، وكان فعلا إراديا حكما ، فإن التوحيد الإسلامى لا يزال موجودا فى مذهب الكندى ، وكذلك يظل القول بتفرد الله بالإبداع قائما ، وهذا كله فى حدود نظرية جريئة لا تغفل روح العلم مع تأكيدها لفعل الإرادة الإلهية فى نظام هذا الكون . فعند الكندى نوع من الآلية أو الجبرية الكونية ، لكنها جبرية عاقلة ، وليست معلقة فى الهواء ، بل هى تستند إلى الإرادة الإلهية المطلقة المبدعة عن علم وحكمة وترتيب ، وهى إرادة العلة الأولى . وهذا ما يمكن فهمه من جملة كلام الكندى ، على سبيل الاجتهاد .

وليس من السهل أن نرد نظريات الكندى المتقدمة إلى أصولها الأجنبية ، فيها شيء من مذهب أرسطو فى حياة الكواكب وكونها كائنات عاقلة ، وفيها شيء من مذهب أفلاطون فى كيفية خلق العالم وفى فعل العالم العلوى فى العالم السفلى ، كما نجد ذلك فى محاوره طيمارس ، وفيها آراء طبيعية وجغرافية ومعلومات فلسفية ، وفيها شيء من مذاهب الصائبة (٢) وكل هذا لا يمكن تحقيقه إلا على ضوء المعرفة الكافية بالمأثور الفلسفى الذى انتهى إلى فيلسوف العرب ، وهو ما لا يتسع له المقام هنا . ولكن يسهل أن نلاحظ عند فيلسوفنا طابع العرض الشخصى الذى يعطينا نظرية علمية فلسفية منسجمة وأن نلاحظ أن المبدأ الأساسى السارى فيها هو روح الإسلام .

(١) قارن ص ٨١ مما تقدم . (٢) انظر ص ٤١ مما تقدم .

والنظرية في جعلتها صورة رائعة من محاولات التفكير الفلسفي عند المسلمين في أول عهدهم بالفلسفة . ولا يضيرها أن تكون من حيث المادة — على غرار الآراء المتعلقة بالكون حتى ذلك العصر ، والمهم هو روحها العامة والإخلاص الموضوعية في التفسير العلمي وسعة الأفق في فهم الدين فهما فلسفيا ، فيه كثير من الحرية مع الجمع بين روح الملاحظة العلمية وإرسائها على قواعد العقل الفلسفي ، دون خروج عن الفكرة الجوهرية في الدين .

وبالرغم من أن الكندي — كما رأينا — يقول بتعدد الفاعلات المخلوقة ، ويقول بأن لكل مجموعة من الكائنات الكائنة الفاسدة التي تعثرها الكثرة والتنوع علة واحدة غير متكررة ، فإن هذا لا يتنافى ، في مذهبه ، مع التوحيد الأساسي ؛ لأن هذه العلة كلها حادثة ، وعلتها جميعا هو الله الواحد الحق ، « مبدع الكل ويمسك الكل ومحكم الكل ، المحجوبة عنه الأعين الجسدانية » ، « علة الكل ، واحد ، غير متكرر ، ولا خارج عن ذاته ، ولا مشبه شيئا من معلولاته ^(١) » ؛ هذا إلى أن الفعل الإلهي سار في كل العلة الحادثة الفعالة ، والله هو الذي يمسكها في الوجود ، ولو قبض عنها لمساكه لانعدمت .

وثم آراء شبيهة ببعض آراء الكندي هذه ، موجودة عند مفكرى أوروبا في أواخر العصور الوسطى وفي عصر النهضة ، ويردها المؤرخون إلى مصادر غير الكندي . ولكن باب البحث عن كيفية وصولها أول الأمر إلى الفكر الأوروبي لا يزال مفتوحا . وإذا عرفنا أن الكندي كان معروفا من طريق دخول كتبه المترجمة في جملة مراجع الفكر الأوروبي صار للبحث في تأثير الكندي في الفكر الغربي قيمة كبيرة ، ويجب أن نتجه له الجهود .

الكندي وأرسطو :

يذكر بعض المؤلفين الإسلاميين أن الكندي هو أول من حذا في تأليفه حذو أرسطو بين المسلمين . وهذه العبارة مبهمة المعنى ؛ فهل المقصود أن فيلسوف العرب اتخذ في مصنفااته فلسفة أرسطو أساسا ، أم هو ألف كتابا في الموضوعات التي ألف فيها أرسطو ، أم هو — أخيرا — اتبع منهج أرسطو في طريقته في التأليف ؟ إن قراءة ما بين أيدينا من رسائل الكندي توجب التحفظ في القطع بأي من هذه الاحتمالات ، وإن كنا ربما نميل إلى أن نجعل للاحتالين الأخيرين معا وبوجه عام قيمة أكبر ،

(١) تجد هذا في أول رسالته « في السبب الذي له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الإسطقسات »

وهما غير متعارضين فيما بينهما . أما الاحتمال الأول ففيه من الصواب بمقدار ما بين أرسطو والكندى من اتفاق في المادة العلمية وفي بعض المسائل والأصول الأساسية ، وفيه من الخطأ بمقدار ما بينهما من خلاف جوهرى في ذلك .

وقد تبينت من عرضنا المتقدم بعض وجوه الاتفاق والاختلاف بين أرسطو والكندى . ولا نحب هنا إلا أن نقرر بالإجمال أن الكندى يكاد يتفق مع أرسطو فيما يتعلق بالأفكار الأساسية في علم الطبيعة بمعناه ومادته المعروفين حتى ذلك العهد إتفاقاً تاماً ؛ أعنى أنهما يتفان تقريباً في الناحية العلمية الكونية بالمعنى الضيق . أما الخلاف الأكبر الذى لا سبيل إلى التوفيق بينهما فيه فهو ينحصر في الناحية العلمية الميتافيزيقية ، خصوصاً مسألة قدم العالم والأصول التى تقوم عليها ، وفي الناحية الميتافيزيقية الخاصة ، خصوصاً فكرة الألوهية وصفاتها وفعلها من حيث علاقتها بالكون .

ولو نظرنا في مذهب أرسطو لوجدناه — رغم ما فيه من جهد وعناية مخلصة في الوصول إلى المعرفة الحقيقية — مذهباً مفككاً ، ليس له رباط جامع فإ الذى يدعو الصورة والمادة للاتحاد أو يدعوها متحدتين أو منفصلين إلى التحرك بالاشوق نحو الإله ؟ وكيف يمكن أن يتسنى هذا مع قدم الأشياء إلى جانب قدم الإله وعدم حاجة الأولى ، لأن فيها مبادئها من جهة ولعدم علم الثانى بما عداه أو فعله فيه فعلاً حقيقياً من جهة أخرى ؟ إن التفكك الذى نذكر أمثله من مذهب فليسوف اليونان ناشئ عن النقص في فكرة أرسطو عن الإله الحق وعن عدم توفر الأساس المطلق لأدلته على قدم العالم وعدم إنتاج هذه الأدلة بسبب قيامها على ماتريد إثباته . إن مذهب أرسطو شبيه بمغامرات نظرية يقوم بها العقل الطبيعى ، ولذلك لا يظفر المفكر المتزن من هذا المذهب بشئ واضح . أما الكندى فقد تهيأت له من الإسلام فكرة الإله الذى هو علة أولى مبدعة فعالة ، قد رتبت نظام الأشياء ، عن إرادة وعلم وحكمة ، نحو غاية هي العلة نفسها . وهذا هو الرباط الأساسى لنظرة فيلسوف العرب لهذا الكون ، وهو لذلك أسلم من أرسطو نظراً لهذا الوجود الطبيعى . ولم يستطع أرسطو أن يتخلص من وهم قدم الزمان الفلكى وقدم الحركة والمتحرك ، بحيث لا نستطيع أن نعرف الأساس الحقيقى لاستدلالاته ؛ وتفكيره في أوله وآخره لا يخرج عن

الدور، ولا يبرأ من الخبط في عالم الهم الناشئ عن التحليل المتكلف الذى فيه يسبق الفكر موضوعه . أما الكندى فهو يقرر معنى الإبداع والحدوث بوضوح تام ، ويمضى بعد ذلك فى إثباته . وهو فى إثباته تنأهى الجسم والمكان والزمان والحركة يطبق مبدأ استحالة الثلاثنأهى الفعلى تطبيقا دقيقا ؛ ولذلك جاء مذهبه مثالا من الوضوح والانسجام والصرامة فى إستبعاد تشويش الهم . وإذا كان أرسطو لم يجد من العلاقة بين إله ، هو الحقيقة غير فعال عنده ، وبين العالم سوى أن العالم يتحرك بالشوق والعشق للإله ، مع استقلالهما التام فى الوجود ، فإن الكندى بحسب أصول مذهبه يرى أن العالم صنع لإلهى يتجلى فيه نظام هو تحقيق الإرادة الإلهية الحكيمة ، وأن العالم من هذا الوجه منته لأمر الله ، أو طائع ساجد بلغة الإسلام . وهذا الفرق طبيعى بين مفكر يعرف الميثولوجيا اليونانية وتسرى فى تفكيره الروح الفنية اليونانية ، ولا يستطيع بعد مآثور فلسفى طويل متنوع أن يخلص إلى فضاء الفكر الخالص ، وبين مفكر عربى واضح الخيال ، سليم النظرة العقلية ، طليق من قيود المآثور الثقيل ، وقد ازدادت روحه وازداد عقله وضوحا من وضوح الإسلام وفصله بين الأشياء فصلا واضحا .

ولو قارنا بين كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وكتاب الفلاسفة الأولى للكندى ، لتجلى لنا بعض هذه الملاحظات المتقدمة . إن كتاب ما بعد الطبيعة بحسب رأى النقاد — كتاب تنقصه الوحدة الكاملة ، وذلك على الرغم مما فى بعض أجزائه من إشارة لبعض ، وفيه فجوات ، وترتيبه الحالى موضع نقد ، ومن أجزائه ما يمكن أن يعتبر بحق تلخيصا أو إكالا لأجزاء من كتاب الطبيعة ؛ ومع هذا كله فهو الجملة لأرسطو ، عدا أجزاء قليلة جدا ، هى على الأرجح تلخيص لبعض محاضراته بقلم تلاميذه ، وقد يجوز أن تكون يد التحجير قد أثرت فى العبارة على الأقل . ويمكن القول ، بعد قراءة كتابى الطبيعة وما بعد الطبيعة للهم الأول ، إن مذهبه فيما بعد الطبيعة وفى الربوبية بنوع خاص نتيجة لمذهبه فى الطبيعة ؛ وفيما عدا مذهب أرسطو فى لا جسمية المحرك الأول وكونه عقلا يعقل ذاته لحسب ، لا يمكن القول بأن أرسطو مفكر ميتافيزيقى ، بل هو باحث طبيعى لا يكاد يرتفع عن النظرة الطبيعية العلية حتى ينحط لإيها ثانية . وهو حتى فى نظره الطبيعية غير قادر على التجريد إلا مكرها ؛ والنصورات الحسية أو

التصورات التي لاتنفك عن الحس ، وكذلك الأمثلة الحسية التي يستعملها هي أول شاهد على ذلك . وماذا يفيد القول بالصورة إذا كانت لاتنفك عن المادة ، أو يفيد القول بروحانية المحرك الأول إذا كان يضعه على نهاية العالم المادى الممقل ؟^(١) . الحق أن فكرة المادى الممكن وغير المادى المتصل به عند أرسطو غير واضحة تماما .

مهما يكن من شيء فإن الكندى عرف كتب أرسطو وعرف كتاب ما بعد الطبيعة كاملا في الغالب ، لأن ابن النديم يقول إن أسطاط نقله للكندى^(٢) . ولا يتسع المقام هنا للمقارنة المفصلة بين كتاب الحروف — وهذه هي تسميه كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو عند العرب — وبين كتاب الفلسفة الأولى للكندى ، لأن ذلك يحتاج إلى بحث قائم بذاته . ويكفى أن نلاحظ أن كثيرا من آراء أرسطو في الفلسفة وفي المعرفة بوجه عام في كتابي الطبيعة وما بعد الطبيعة موجود في كتاب الكندى ، لكنه موجود في صورة لاتبدو أنها ترجمة ، بل هي تعبير شخصى عن الفكرة وعرض لها بحسب مقتضيات جديدة . ولانجد عندفليسوف العرب مانجده عند أرسطو من العرض التاريخى النقدى لآراء المتقدمين ، كأن الكندى لا يشعر بالحاجة إلى ذلك — وعرض هذه الآراء ونقدها يشغل فراغا كبيرا من كتاب أرسطو في مواضع مختلفة ؛ كما أنه تسقط عند الكندى الأقسام المتعلقة بالصعوبات وحلها ، والأقسام المنطقية ، وكذلك القسم المخصص لمعاني الاصطلاحات ، فلا يقابل هذا كله في كتاب الكندى شيء يستحق الذكر . وفي كتاب فيلسوف العرب آراء لغير أرسطو ، وفيه عناصر طبيعية ورياضية تستدعيها الغاية الأساسية من الكتاب ؛ ذلك أن فيلسوفنا يسير في كتابه — بحسب الجزء الذى بين أيدينا منه — نحو موضوع الفلسفة الأولى وغايتها الحقيقية — وهو معرفة العلة الأولى أو الحق الأول الذى هو علة كل حق ، سيرا منطقيا منظما إلى حد كبير ، تاركا كثيرا من التفاصيل وضاربا صفحا عن التشكيك من الأمثلة وعن المقدمات والتمييزات والتدقيقات التي نجدتها عند أرسطو ولا ضرورة لها بالنسبة للفرض الأساسى عند الكندى . كتاب

(١) راجع آخر كتاب الطبيعة لأرسطو .

(٢) راجع مثلا كتاب الفهرست ص ٢٥١

الكندى عرض سهل للفلسفة الأولى بمعناها الضيق ، وهو ينتهى بإثبات وجود الله وبالكلام عن صفاته وعلاقته بالعالم . وهكذا يتبين أن كتاب الكندى ليس تلخيصاً لأرسطو ولا ترجمة لكتبه ، بل هو مصنف فلسفى عربى إسلامى ، له طابعه الخاص الذى لا يصح أن يقلل من شأنه أنه يسير فى تيار التراث اليونانى ، لأن الكندى يخالف أرسطو فى المفهومات وفى الأدلة وفى الغاية . وليس الخلاف من وجهة نظر الدين ، وإن كانت جذيرة بالتقدير ، بل هو فى بعض النقاط الكبرى خلاف عقلى فلسفى من الطراز الأول .

وإذا كننا بصدد الكلام عن الكندى وأرسطو ، فلا بد أن نذكر إشارة متعلقة بأرسطو ، أوردها الكندى فى رسالته فى النفس ^(١) ؛ وهى تدل على أن المعلم الأول يجوز للإنسان فى هذه الحياة أن يصل بتطهير نفسه إلى درجة من الصفاء فيها يعلم أموراً غيبية ، كما يجوز أن تتعدى النفس حدود الإنسان الطبيعى ، حتى تشهد حقائق أخرى . وقد يتبادر إلى الذهن أن فيلسوف العرب يخلط بين أرسطو واستاذة أفلاطون . لكن ر . فالترز R. Walzer ، فى بحث طريف له بعنوان *Un frammento nuovo di Ariototele* (شذرة جديدة لأرسطو) ، ظهر فى مجلة *Studi Ital. di fil. classica* (الدراسات الإيطالية للفيلولوجيا الكلاسيكية) ، السلسلة الجديدة ، مجلد ١٤ ، ١٩٣٧ ، ص ١٢٥ — ١٣٧ ، يرى أن يكون الكلام لأرسطو فى أول الأمر ، عندما كان لا يزال تحت تأثير استاذة أفلاطون ، وأن النص مأخوذ بطريقة غير مباشرة من كتاب الأخلاق لأوديموس . وهكذا يتبين أن الكندى ربما كان عنده بعض الأشارات التى يعرف منها تطور تفكير أرسطو .

ومما يزيد فى قيمة معرفة الكندى بأرسطو أنه أحصى كتبه ورتبها ترتيباً جيداً ^(٢) ؛ ولا شك أن مما له دلالة أن فيلسوف العرب لا يذكر شيئاً من كتب أرسطو المنحولة التى اشتهرت بين العرب على أنها لأرسطو . فلا يشير الكندى إلى الكتاب المسمى « كتاب الربوبية » ، مثلاً ، مع أنه يقال إنه فسرهُ أو أصلح ترجمته . وإذا عرفنا إلى جانب هذا أن الكندى ليس عنده شيء يذكر من روح مذهب

(١) أنظر ص ٢٧٩ من الرسائل .

(٢) أنظر رسالته الخاصة فى ذلك .

الصدور استطعنا أن نحكم أننا مع الكندي أقرب إلى أرسطو الحقيقي وإلى منابع الأصلية للفكر اليوناني .

ولو نظرنا في كتاب الكندي عن العقل وحاولنا أن نرد بيان الكندي للمشكلة إلى كتاب النفس ، لوجدنا أن الكندي يعرف مذهب أرسطو في النفس ، وأنه يزيده تفصيلا ووضوحا ، ولا ستغنيانا عن كثير من الفروض الباطلة عن مصادر الفلسفة الإسلامية وعن التخمينات المتكلفة التي لجأ إليها جيلسون ومن تقدمه . ويجد القاريء تفصيل هذا في مقدمتنا لرسالة العقل .

الكندي وأفلاطون :

يشبه الكندي أفلاطون في القول بحدوث العالم والزمان والحركة ؛ ولكن البواعث على ذلك والغاية منه ليست واحدة عند الفيلسوفين ، هذا إلى أن الكندي يرفض وجود شيء أيا كان قبل وجود هذا العالم الحادث ، وهو في ذلك يخالف أرسطو كما تقدم ، ولكنه يخالف فيه أفلاطون أيضا ، لأن أفلاطون يقول بشبه مادة سابقة على وجود هذا العالم : لينة وغير معينة ، لا هي روحانية معقولة ولا مادية محسوسة ، وهو يسميها اللاموجود $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon$ أو القابل $\delta\epsilon\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ أي الذي يقبل فعل المثل ، بحيث ينشأ عن هذا الفعل عالمنا المادي المحسوس المتغير الزائل . ومرجع الخلاف بين فيلسوف العرب من جهة وبين أفلاطون أو أرسطو من جهة أخرى مباينته لهما في مفهوم الفاعل الأول الحق — أعني الله وصفاته وفعله . ونستطيع أن نلاحظ من قراءة رسائل الكندي أن أمر الخلق وكيفيته أوضح عنده مما هو عند أفلاطون الذي لم يتخلص من خيال الفنان ، كما نجد ذلك في قصة طيماوس مثلا . والكندي يحكم نزعة العربية الواقعية ونزعة الإسلامية الواضحة لا ترضيه ضروب الخيال الموجود عند اليونان بالإجمال .

أما فيما يتعلق بالنفس ^(١) ففي مذهب الكندي من العناصر الأفلاطونية أو من الآراء المتأثرة بأفلاطون فيما بعد أكثر مما فيه من العناصر الأرسطية . فالنفس عند فيلسوف العرب جوهر روحاني غير دائر ، واحد ، بسيط ، ولا فرق بينها

(١) راجع فيما يتعلق بالكلام عن النفس هنا رسالة الكندي ، في أنه توجد جواهر لا أجسام ، ص ٢٦٥ ، فابعدا ورسائله في القول في النفس ... الخ ص ٢٧٢ فابعدا وكلامه في النفس ص ٢٨٤ ورسائله في ماهية النوم والرؤيا ورسائله في العقل ص ٢٨٣ و٣١٢ على التوالي .

وبين محتواها العقلي أو محتواها الحسي المجرد ، بل هي جوهر إلهي شريف ، يفعل في البدن دون أن يداخله مداخله جسمية ، لأن الروح ليست جسماً . وهي وإن كانت في البدن على نحو ما ، فإنها قادرة على أن تتجاوز حدوده ، إذا تحررت من علائق الشهوة والغضب وتفرغت للنظر والبحث . وعند ذلك تقيم — كما يعبر فيلسوفنا — في عالم الحق أو العقل أو الديمومة وتقرّب من الشبه بالله ، فتكتسب من قدرة الله ، ويسرى فيها النور الإلهي ، وتصبح كالمرآة الصقيلة المحاذية للجانب الإلهي ، وعند ذلك تعلم الحقائق والأسرار وتراها بنور الله . وهذا كلام لا يخلو من روح التصوف الإسلامي أو غيره السابق له .

والنفس في يقظة وفكر دائمين ، لا تنام نهراً ولا ليلاً . هي — كما يذكر الكندي عن أفلاطون ويوافقه عليه — علامة يقظانه حيّة ، بطبيعتها ، تحيط بجميع الأشياء المعلومه ، حسية كانت أو عقلية . وليس النوم بالنسبة للنفس إلا ترك استعمال الحواس ، فهو ليس إلا نوم الحواس ، وهو درجة من درجات التفكير ، وهذا التفكير قد يكون عميقاً جداً وصادقاً جداً ، لأن آله هي العضو الأول والأساسي للإدراك — أعني المخ — من جهة ، ولأن ملسكات النفس تكون عنده متحررة من الحواس والمادة من جهة أخرى . بحيث تدرك النفس فكرة الشيء وحقيقته لا مادته . أما الرؤيا فهي استعمال النفس الفكر وترك استعمال الحواس . وإذا نامت الحواس رأت النفس العجائب ، واتصلت بالأرواح التي عبرت إلى عالم الحق ، والتذت معها بما يفيض عليها من نور الله ورحمته لذة وإلهية روحانية ملكوتية . وإذا كانت النفس صافية تامة التهيؤ لقبول آثار حقائق الأشياء دون أعراضها ، وكانت أيضاً قادرة على التعبير عن ذلك ، فإنها تستطيع في أثناء النوم أن تشاهد حقائق الأشياء مباشرة على ما هي عليه . أما إذا كانت أقل تهيوأ أو مقدرة على التعبير ، عمدت إلى الرمز للأشياء بما يدل عليها . وهذا يكون متفاوتاً ، بحيث يمكن — كما يفعل الكندي — بيان التشابه بين حياة الفكر في اليقظة وحياة الفكر في النوم ، بل بيان التوازي والتقابل بين درجات التفكير وقيمتها في كل من الحالين .

والنفس في هذه الحياة عابرة سبيل إلى العالم الشريف الأعلى . فإذا فارقت البدن انتقلت — بعد تدرج في النقاء طويلاً عن طور — إلى عالم الربوبية ،

« مسكن الأنفس العقلية » ، خلائف السموات (١) ، حيث العالم الإلهي والنور الإلهي وحيث العلم الشامل واللذة العليا .

على أنه وإن كان الكندي يحكي هذا كله نقلا عن أفلاطون بنوع خاص وتلخيص آرائه ، فإنه ولا شك يوافق على معنى ما يحكي ، وإن كان يجوز أن تصور أنه يقصد من حيث التفاصيل معاني أوسع مما عند أفلاطون . والمهم أن نلاحظ عند الكندي فيما يتعلق بالأنفس نزعة أفلاطونية أو متأثرة بأفلاطون . وهذا طبيعي لأن مذهب أفلاطون في النفس أكثر روحانية من مذهب أرسطو وأقرب إلى روح الأديان . وهذه النزعة مشربة بروح إسلامية كما تدل على ذلك العبارات التي يختم بها الكندي رسالته في القول في النفس ؛ فهو يقول بعد كلامه عن النفس وروحانيتها وإمكان السمو بها : « والعجب من الإنسان كيف يهمل نفسه ويبعدها من بارئها ، وحالها هذه الحالة الشريفة . . . فقل للبائسين ممن طبعه أن يبكي من الأشياء المحزنة : ينبغي أن يبكي ويكثر البكاء على من يهمل نفسه وينك من ارتكاب الشهوات الحقيرة الخسيسة الدنيئة المموهة التي تكسبه الشره وتميل بطبعه إلى طبع البهائم . . . فإن الطهر الحق هو طهر النفس لا طهر البدن ، فإن الحكيم المبرز المتعبد لبارئيه ، إذا كان ملطخ البدن بأكآة ، فهو عند جميع الجاهل فضلا عن العلماء ، أشرف من الجاهل الملطخ البدن بالمسك والعنبر ؛ ومن فضيلة المتعبد لله ، الذي قد هجر الدنيا ولذاتها الدنية أن الجاهل كلهم ، إلا من سخر منهم بنفسه ، تعترف بفضله وتجله وتفرح أن تطلع منه على الخطأ .

فيا أيها الإنسان الجاهل : ألا تعلم أن مقامك في هذا العالم إنما هو كدرجة ، تمّ تصوير إلى العالم الحقيقي ، فتبقى فيه أبد الآبدين ؟ وإنما أنت عابر سبيل في هذا الأمر ، إرادة بارئك عز وجل ، فقد علمته جلة الفلاسفة . . . » (٢)

وما يدل على إعجاب الكندي بأفلاطون ونزوعه منزعه في روحانية النفس وماهيتها أنه ألفت رسالة في « أن النفس جوهر بسيط غير دائر مؤثر في الأجسام » ، ورسالة أخرى « فيما للأنفس ذكره وهي في عالم العقل قبل كونها في

(١) نجد نفس الفكرة أيضا في رسالة الكندي « في السبب الذي [من أجله] نبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطوانات » .

(٢) ص ٢٧٩ — ٢٨٠ من الرسائل .

عالم الحس ، (١) . بل نرى في بعض عباراته ما يدل على أنه يقول بروحانية الأنواع والأجناس ، فهي عنده جواهر لا أجسام ، ولا يمكن أن تكون في أشخاصها ، لا بكلها ولا بأجزائها . ولولا قلة ما بين أيدينا من رسائل الكندي لاستطعنا أن نعرف على نحو أدق مقدار أفلاطونية الكندي في هذا الباب . على أن فيلسوف العرب فيما يتعلق بقوى النفس وفضائلها ووجوب العناية بتمهدها ، وفيما يتعلق بمفهوم الفلسفة من حيث هي معرفة ، وأيضا من حيث هي سيرة عملية ، سقراطى أفلاطون إلى حد كبير ، وإن كان إلى جانب ذلك يذكر آراء أرسطو . أما فيما يتعلق بملكات المعرفة الإنسانية وأنواع المعرفة من حسية وعقلية وبنظرية العقل الإنسانى الواقعى وبعلاقة علم النفس بالعلم الطبيعى فالكندى أرسطى النزعة .

السيرة الفلسفية :

عنى الكندى بالكتابة فى الأخلاق والسياسة وفى فضائل سقراط وأخباره وما جرى بينه وبين غيره من محاورات . أما السيرة الفلسفية — كما يتصورها فيلسوفنا — فهي ، إلى جانب ما تقدم من روحها ، توجد فى التعريفات السقراطية الأفلاطونية التى يذكرها للفلسفة ويشرحها ، مثل أنها معرفة الإنسان نفسه ، أو العناية بالموت ، أو التشبه بالله (٢) ، كما توجد فى ثنايا كلامه عن قوى النفس وفضائلها . ولكنها تتجلى بنوع خاص فى رسالته « فى الحيلة لدفع الأحزان » (٣) ، حيث يبتدىء الكندى بتعريف الحزن بأنه « ألم نفسانى يعرض لفقد المحبوبات أو فوت المطلوبات » ، ويقول إنه لا يسلم منه أحد فى هذه الحياة . وهنا يقرر فيلسوفنا أن الثبات والدوام غير موجودين فى هذا العالم الفانى الذى يحكمه قانون التغير والذى يسمى من أجل ذلك « عالم الكون والفساد » ، وأن الحزن ينشأ عن اعتماد الإنسان فى سعادته على أنواع الفنية الحسية التى لا ثبات لها ولا يمكن تحصينها من عوادم التغير ولا يؤمن زوالها ، نظراً لأنها بطبيعتها مقبلة مدبرة ومشتركة بين الناس ، مبدولة لكل متغلب يريدتها ، وذلك بدلا من أن

(١) الفهرست ص ٢٥٩ ، أخبار الحكماء ص ٢٤٤ — ٢٤٥ ، طبقات الأطباء ج ١

ص ٢١٢

(٢) راجع ص ١٧٢ من الرسائل .

(٣) الجزء الثانى من الرسائل .

يوجه إرادته ومطالبه إلى اقتناء الممتلكات العقلية الباقية التي هي ملك حقيقى لصاحبها ، لا يستطيع أن يغلبه عليها غالب أو يفضها إياها غاصب . والحكيم العاقل عند السكندى هو الذى يكون بالنسبة للماديات كملك الجليل الذى لا يتلقى مقبلا ولا يشيع ظاعنا . أما غير ذلك فهو خلق أدنى . العامة بالنسبة للخبرات المادية .

ولما كان الإنسان ، شأنه شأن كل حي ، إنما هو إنسان بنفسه لا بجسده ، وكانت النفس هي الباقية والجسد هو الدائر ، وكانت هي السائر والبدن هو المسوس والآلة للفعل ، فإن من الواجب على الإنسان العاقل أن يتعهد نفسه ويحتمل في سبيل ذلك من الألم أكثر مما يحتمل من الألم لإصلاح بدنه . وهو يستطيع ذلك إذا أخذ نفسه بقوة العزم ، حتى تعتاد الخير وتلزم في أخلاقها الأمر الأكبر ، وحتى تضبطها الإرادة عن الانفعالات التي تجر حزنا ، وإذا حاول أن يتعرف نتيجة أفعاله ، حتى لا يقع تناقض بين نتائجها وبين ما يقصده من تجنب الآلام . ثم يذكر فيلسوف العرب كثيراً من أنواع الحيلة والتبصر المعينين على احتمال الأحران ، مثل أن يتذكر الإنسان كم سلا هو نفسه وسلا غيره عن أحزانه ، وأن يتأسى بغيره بمن فاته مراده ، وأن يتحاشى الاستسلام للحزن ، دافعا إياه عن نفسه ، وإلا فكأنه يريد لنفسه ، وأن ينفذ بعقله إلى أن قانون الحياة وطبعها هو الكون والفساد ، بحيث يكون من يرفض ذلك فهو في الحقيقة يرفض الحياة نفسها ، وأن يعرف أن مقتنيات الحياة مشتركة له ولغيره ، فلا يصح أن يريد الاستئثار بها أو يحصد غيره عليها ، وأنها عارية من مبدعها جل ثناؤه ، يستردها متى يشاء وعلى يد من يشاء ، بحيث يكون الحزن على فوات الأشياء خروجاً عن أقل الشكر لله ، وهكذا من وسائل تسليية المحزون إلى حد إقناعه بأن الحزن شيء طبيعى يلزم الحياة حتى لا معنى للتفكير فيه أو أنه خلق منحط فاسد ، أو عمل صياني سخي . وكل المعول في ذلك على تنبيه الإنسان لروحه ، وأنها جوهر شريف حصين باق رغم زوال كل أعراض الوجود الإنساني ، وعلى تربية الشعور بالخصية الإنسانية ، حتى تؤمن بقوتها وقوة وجودها الروحي الثابت وبوجوب استغنائها عن الأشياء الخاضعة لقانون التغير ، حتى يكون صاحبها مثل سقراط الذى سئل : « ما بالك لا تحزن ؟ » فأجاب : « لأنى لا أقتنى ما إذا فقدته حزنت عليه » ،

أو الذى قيل له : ماذا سيفعل إذا انكسر الحب (الزير الذى كان يأوى اليه) ، فقال : إن انكسر الحب لم ينكسر المكان ؛ وحتى يكون جديراً بفضيلة العقل التى جعلته ملكاً على عالم الحيوان ، وذلك بأن يستعمل العقل فى تدبير نفسه وسياساتها والاهتمام بمطالبها الحقيقية ، لا فى تكثير ما يحتاج اليه من أنواع القنية أو المتاع الذى يكثر له أسباب القلق والألم ويفسد عليه ، بمتاعب الطلب وآلام الفقد ، راحة هذه الحياة الزائلة ، إلى جانب فقدانه للحياة الخالدة . ويشبهه فيلسوف العرب بنى آدم فى اجتيازهم هذا العالم الخادع الفانى الكذاب ، الذى يناقض آخره أوله ، إلى العالم الحق بقوم فى سفينة إلى غاية يقصدونها ، فرست بهم السفينة حيناً على شاطئ ، فمنهم من خرج لقضاء حاجة معينة لا يهرج على شيء ، فعاد سريعاً واحتل من المركب أفسح مكان . ومنهم من استهوته الرياض الزاهرة وطبورها وأحجارها الكريمة فبقى حيناً ريثما يتمتع روحه بلون ورائحة ونغم ، ولكنّه لم ينس غايته ، فعاد وأصاب فى المركب مكاناً فسيحاً ، وآخرون أكبوا على اجتناء الثمار والتقاط الأحجار ، وعادوا مثقلين ، قد أنهكهم ما حملوا ، ولم يجدوا إلا محلاً ضيقاً ، زاده ضيقاً بهم ما حملوه وأخذوا يتعدونه ، قلقين عليه ناصبين أنفسهم فى خدمته ، وهو يفنى من أيديهم ، فيحزنون عليه ، حتى نقلت عليهم مؤننته ، فتخلصوا منه بالقائه فى البحر . أما الباقيون فقد توجّلوا فى المروج السكيفة الملتأنة ، يجمعون ما يجدون وينهمكون فى متاعهم ، بين روعة ونكبة أو اقتراس سبيع أو تلطّيح وحل ، ناسين غايتهم ، حتى إذا نادى صاحب المركب للسير كانوا قد توغلوا فى الغياض وغرقوا فى المتاع ، فلم ينته صوته اليهم ، فتركوا فى المهالك واتهمتهم لهوات المعاطب .

ويخلص فيلسوفنا من هذا إلى أنه يقيح بالعاقل أن يكون من مخدوعى حصى الأرض وأصداف الماء وأزهار الشجر وهشيم النبات . مما يحول حاله ، حتى يصير فاسداً قبيحاً ، يستوحش منه الإنسان ؛ كما أنه يحسن به ، إن أراد أن يأسى على شيء فليأس على عدم بلوغه مكاناً حسناً فى العالم الحق الدائم البرى . من الآفات ، الذى ليس فيه إلا الخيرات الحقيقية الثابتة والذى فيه يتهيأ الإنسان أن يعيش فوق الأحزان والآلام ؛ وليأس أيضاً على عدم مقدرته على اجتثاث أسباب الحزن على الماديات الفانية ، وذلك بتحرير نفسه منها .

وفيلسوفنا لا ينسى أن يحاول دفع ما يلحق النفوس الإنسانية من غم بسبب الموت الذى لابد لها من مواجهته يوماً ما . فيرى أن الموت فى نظر الإنسان البصير ليس شراً ، لأنه كمال الطبيعة الإنسانية وعنصر جوهرى من حياة الإنسان الواقعى ؛ لأن الإنسان الواقعى هو د الخى الناطق المائت ، ، فلا بأس أن يكون الإنسان ما هو . ويقول الكندى إنه كما أن الإنسان ينتقل فى أطوار الخلقة من خلايا غذائية فى أعضاء البدن إلى نطفة فى مستقرها ، ثم إلى هذا العالم الفسيح ، تطوراً محتوماً ، فيه تتسع للإنسان آفاق الحياة باستمرار ، وهو فى كل مرحلة من مراحل حياته قد لا يحب ما بعدها ، ولكنه يكره أن يعود إلى ما قبلها ، بحيث لو عرض عليه أن يرجع إلى بطن أمه وكان يملك كل ما فى الأرض لاقتدى به نفسه من ذلك . فليعلم إذن أنه إذا كان يحزع من فراق هذه الحياة فذلك من جهة لشدة تعلقه بما فيها من ماديات حسية ، هى فى الواقع مصدر آلامه ، ومن جهة أخرى لجهله بما هو فيه من ضيق وبما سينفتح له عند الموت من آفاق فسيحة وملك عريض دائم وحرية يسقط معها كل قيد وخيرات لاتناها الآفات . وهو لو فطن لذلك لكانت عليه الدنيا بكل خيراتها المادية . وهو لو أقام فى عالم الروح الذى هو النهاية الطبيعية لهذه الحياة ، ونعم حيناً بشيء من لذاته الخالدة الخالصة من الكدر ، لكان جزعه عليه لو أريد إرجاعه إلى الدنيا أضعاف جزعه لو أريد إرجاعه إلى ضيق بطن الأم وظلامه . فيجب على العاقل ألا يعطى هذه الحياة من القيمة أكثر مما تستحق ، وليعتبرها المرحلة الأخيرة الشاقة دون بلوغ الغاية الكبرى ، واضعاً نصب عينه أن المصائب التى تنال مقتنياته المادية تقلل أحزانه بتقليلها للقلق وأن المصائب تقلل المصائب ، حتى نصير عند الحكيم كالنعم ، وأن تقليل القنية معناه إخضاع المادة للروح والسيطرة على الشهوات ، وهى القوى التى تسترق الملوك ، وامتلاك لناصية العدو المقيم مع الإنسان فى حصنه ، وأن النفس الشهوانية نفس سقيمة ، سقامها أعظم من سقام البدن .

وهكذا نلاحظ أن الكندى ينحو نحو سقراط وأفلاطون ، ويتخذ من ذلك عناصر فى وضع سيرة فلسفية حكيمة ، تخلص الإنسان من الحزن ، وتشمل فيما تشمله تقدير الفيلسوفين اليونانيين للفضيلة والعقل وسموها بالإنسان عن طريق تحرير الروح من المادة ، وتسرى فيها وجهة النظر الإسلامية وروح الزهد فى

الدنيا في سبيل الحياة الخالدة . والكندى يحتم رسالته بقوله : « فشل أيها الأخ الحمود هذه الوصايا مثالا ثابتا في نفسك ، فتنجو بها من آفات الحزن ، وتبلغ بها أفضل وطن من دار القرار ومحل الأبرار ، كمل الله سعادتك في دارك وجلالك الإحسان فيهما إليك ، وجعلك من المقتدين المنتفعين بجنى ثمر العقل ، وباعدك عن ذل خساسة الجهل ! ، فإن هذا فيما سألت كاف . . . كفاك الله المهم في أمر دنياك وآخرتك كفاية تبلغ بها أكمل راحة وأطيب عيش . »

أما مكان هذه الرسالة بين الرسائل التي ألفت في موضوعها قبل الكندى وبعده فهو موضوع بحث آخر لا يتسع له المقام .

هذه لمحة قصيرة من حياة الكندى وفلسفته وإنتاجه الفكرى . وهى ليست الكلمة الأخيرة ؛ لأنها فى الغالب لا تخرج عن الرسائل التى نشرناها له . أما بقية آراء الكندى ونواحي تفكيره الكثيرة وتأثيره فىمن بعده وكذلك استقصاء البحث فى كل ما قد قلناه ، كل هذا سيتيسر إن شاء الله بعد نشر بقية رسائله التى أعدناها للنشر ، ليكون كل ما نقوله عنه مدعما بالنصوص . وفى هذا الذى قدمناه وفى الرسائل التى تم إخراجها وفى مقدماتها ما يساعد على معرفة قيمة مفكر عربى مسلم كون لنفسه ولمصره من الإسلام ومن التراث العلمى العربى وجهة نظر دينية — فلسفية عن الله والإنسان والعالم .

محمد عبد الرهأى أنور ربة